Gaya Makaran
(coordinadora)

PERFIL DE BOLIVIA
(1940-2009)

Política, economía y sociedad en América Latina y el Caribe

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector
Dr. José Narro Robles

Secretario General
Dr. Eduardo Bárzana García

Secretario de Desarrollo Institucional
Mtro. Javier de la Fuente Hernández

Coordinadora de Humanidades
Dra. Estela Morales Campos

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director
Dr. Adalberto Santana Hernández

Secretaria Académica
Dra. Margarita Vargas Canales

Secretario Técnico
C. P. Felipe Flores González

Jefe de Publicaciones
Lic. Ricardo Martínez Luna

Perfil de Bolivia
(1940-2009)

COLECCIÓN
POLÍTICA, ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

11

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Gaya Makaran
(coordinadora)

Perfil de Bolivia (1940-2009)

Universidad Nacional Autónoma de México
México 2011

Este libro se ha logrado gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Coordinación de Humanidades de la UNAM

F3320
.1P56
P47 Perfil de Bolivia (1940-2009) / Gaya Makaran, coordinadora. -- México : UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2011.
254 p. -- (Colección Política, Economía y Sociedad en América Latina y el Caribe ; 11)
Ponencias presentadas en el Primer Coloquio Internacional "Bolivia contemporánea" celebrado en la UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, septiembre de 2009.

ISBN 978-607-02-2375-4

1. Indios de América del Sur – Bolivia – Política y gobierno – Siglo XX - Congresos. 2. Indios de América del Sur – Bolivia – Actividad Política – Siglo XX – Congresos. 3. Indios de América del Sur – Identidad étnica – Congresos. 4. Bolivia – Política y Gobierrno – Siglo XX – Congresos. I. Makaran, Gaya, ed. II. Ser.

Creative Commons

Diseño de la ilustración: D. G. Marie-Nicole Brutus H.

Primera edición: junio de 2011
Fecha de edición: 15 de junio de 2011

D. R. © 2011, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, C. P. 04510, Delegación Coyoacán,
México, D. F.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Torre II de Humanidades, 8° piso, Ciudad Universitaria
C. P. 04510, México, D. F.
Teléfono: 52 23 02 11 al 13
Fax: 56 23 02 19
http://www.cialc.unam.mx

ISBN 970-32-3582-4 (colección)
ISBN 978-607-02-2375-4 (obra)

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Presentación 11
ADALBERTO SANTANA

Introducción 13
GAYA MAKARAN

Palabras del embajador del Estado Plurinacional
de Bolivia en México 19
JORGE MANSILLA TORRES

PRIMERA PARTE: BOLIVIA DESDE LA PALABRA Y LA IMAGEN

Lo que *América Indígena* nos dejó.
Una revisión del indigenismo interamericano
para Bolivia, 1940-1970 25
FLAVIO BARBOSA DE LA PUENTE

El *soplo vital* del indianismo revolucionario:
Fausto Reinaga (1906-1994) 43
GUSTAVO ROBERTO CRUZ

Imágenes insurrectas. Cine, video
y representación indígena en Bolivia 71
ANA DANIELA NAHMAD RODRÍGUEZ

SEGUNDA PARTE: BOLIVIA DE EVO

Cambios y continuidades en la Bolivia indígena 99
SERGIO RICCO MONGE

Hacia la refundación del Estado boliviano 115
ADRIANA PAOLA MARTÍNEZ GONZÁLEZ

Las comunidades interculturales y la política agraria del gobierno de Evo Morales 129
FABIOLA ESCÁRZAGA

TERCERA PARTE: BOLIVIA AYMARA

Memoria y geoestrategia social. Apuntes para pensar en otros territorios epistemológicos 165
PABLO MAMANI RAMÍREZ

De la "diversidad étnica" al Movimiento Indio 195
BÖRRIES E. NEHE

La nación aymara-el nacionalismo étnico en los Andes 219
GAYA MAKARAN

Índice de siglas 243

Glosario aymara 247

Directorio de colaboradores 251

Map No. 3875 Rev. 3 UNITED NATIONS
August 2004

Department of Peacekeeping Operations
Cartographic Section

PRESENTACIÓN

En los inicios del siglo XXI se ha desarrollado una serie de pasos para el reconocimiento del papel de los indígenas en la historia presente y en el futuro de Bolivia, hecho que les ha permitido abrir las puertas a la participación política. Por primera vez en la historia de Bolivia, las mayorías indígenas pueden participar en las decisiones sobre el rumbo del país, que al mismo tiempo es el rumbo de sus vidas.

La Bolivia actual pasa por una etapa de reacomodos, en la cual la aprobación del nuevo texto constitucional es sólo una parte. Las innumerables luchas encabezadas por los movimientos indígenas por la defensa de sus derechos parecen finalmente haber logrado determinados objetivos. Bolivia es una sociedad de agudos contrastes, sin embargo, el gobierno que encabeza el presidente Evo Morales ha logrado avanzar en el primer peldaño de las transformaciones políticas de su país.

Se puede reconocer que Bolivia "navega viento en popa" hacia la estabilización de un proceso de cambio que modificó el panorama y la correlación de fuerzas como nunca antes había sucedido en su historia. Así, en Bolivia día a día se respira un clima de relativa estabilidad, se han contenido las demandas de los movimientos sociales, se va modificando la tónica del entendimiento. Se ha continuado la defensa de sus

territorios y recursos naturales que estaban en manos de monopolios transnacionales, destacando el rescate de las reservas de litio del salar de Uyuni. A fines de la primera década del siglo XXI, la nación andina defiende un programa de desarrollo basado en la venta de hidrocarburos. Un factor que beneficia este panorama de transformaciones económico-sociales es sin duda la ratificación del mandato del presidente Evo Morales a través del voto popular y la aprobación de la Nueva Constitución Política del Estado por amplios sectores sociales mediante el referendo de enero de 2009.

Después de la segunda reelección presidencial, al conseguir el Movimiento al Socialismo (MAS) la mayoría en el senado y ante una derecha debilitada y atrofiada ideológica y políticamente, el escenario para cambios estructurales parece sepultar los resabios del colonialismo. En buena medida es lo que se presenta en este libro, desde miradas críticas diversas, que muestran una serie de avances de investigación y análisis presentados durante el Primer Coloquio Internacional "Bolivia contemporánea", efectuado en la sede del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) los días 24 y 25 de septiembre de 2009.

Con estos trabajos se pretende contribuir a orientar y establecer una serie de temas en torno a la dinámica de la historia actual de Bolivia. País latinoamericano que emerge en la primera década del siglo XXI como una propuesta donde se empieza a construir una nueva armazón del poder político. Poder hoy signado por un novedoso emplazamiento social. Así, se pone en el tapete del debate político latinoamericano el papel donde los diversos sectores emergentes van conformando a la Bolivia más incluyente que pone un fuerte acento en los asuntos étnico-culturales como una vía alternativa para su desarrollo.

Adalberto Santana
Director del CIALC

INTRODUCCIÓN

Bolivia es una espera.
Bolivia es una búsqueda.
Fernando Diez de Medina*

Bolivia, un país efervescente, lleno de contradicciones, búsquedas, propuestas novedosas y, sobre todo, fenómenos políticos, sociales e identitarios que hace mucho desbordaron las fronteras locales, alcanzando la relevancia mundial. Esta nación sudamericana se convierte hoy en día en el principal campo experimental de las cuestiones étnicas e identitarias, en la precursora de fenómenos todavía por descubrir y en un lugar, donde la práctica se adelanta a la teoría. Una República que, desde hace años, vive en una permanente crisis, de cuya existencia está convencida toda la sociedad boliviana, pero que no significa lo mismo para todos. Una parte de la élite criolla, arraigada a las estructuras "tradicionales" del Estado, que marginaba a la población indígena, y a una visión de la nación boliviana homogénea étnica y culturalmente, frente a las reivindicaciones y éxitos del movimiento indio en la escena política del país, exclama: "¡Bolivia se nos muere!". Otros, sobre todo los partidarios del cambio, prefieren hablar de una crisis positiva y necesaria de la que nacerá un cambio deseado: "[...] hay una Bolivia

* Fernando Diez de Medina, *Literatura boliviana*, Madrid, Aguilar, 1954, p. 383.

intentando vivir, desplegando tal cantidad de energía sólo similar a la de una mujer pariendo [...].[1] En momentos como éste, es crucial interrogar sobre lo que son y lo que pueden ser, de dónde vienen y hasta dónde se encaminan los bolivianos.

La realidad boliviana es imprevisible, se escapa ante las pruebas de sistematizarla y valorarla, es un ser nuevo en proceso de formación y, quizá por eso, fascina y atrae la atención del mundo científico. El presente libro es una prueba colectiva de comprender a un país en vías de transformación profunda, cuyos habitantes intentan articular su heterogeneidad en un proyecto común. Es una memoria del Primer Coloquio Internacional "Bolivia contemporánea" que tuvo lugar los días 24 y 25 de septiembre de 2009 en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM. Dos inolvidables jornadas de debate, encuentro interdisciplinario e intercambio de ideas, en las que participaron investigadores de diferentes ramas de las Ciencias Humanas: sociólogos, filósofos, antropólogos y otros especialistas de diferentes universidades, grados académicos y nacionalidades, junto con un excelente público, todos unidos por su singular interés en Bolivia. Al acontecimiento acudieron el excelentísimo señor embajador de Bolivia, Jorge Mansilla Torres, y el director del CIALC, doctor Adalberto Santana, quienes inauguraron el evento.

El libro que los estimados lectores tienen en sus manos, reúne la mayoría de ponencias expuestas durante aquellas jornadas de septiembre, todas, hecho significativo, centradas en la "cuestión indígena", aunque desde distintos enfoques. Los mencionados análisis fueron reunidos en tres partes: "Bolivia desde la palabra y la imagen", "Bolivia de Evo" y "Bolivia aymara", donde cada uno se centra en otro aspecto de la realidad boliviana.

[1] Sonia Montaño en Carlos Toranzo Roca [ed.], *Diversidad étnica y cultural*, La Paz, ILDIS-Bolivia, 1992, p. 99.

La primera parte está dedicada al debate sobre "lo indio" que desde la filosofía, la prensa y el cine se emprendió en Bolivia del siglo pasado. Así, el texto de Flavio Barbosa de la Puente, "Lo que *América Indígena* nos dejó. Una revisión del indigenismo interamericano para Bolivia, 1940-1970" nos acerca, desde la perspectiva histórica, a los trabajos indigenistas y su visión del "problema indígena" en Bolivia, relatando las lógicas dominantes durante una buena parte del siglo pasado entre los intelectuales latinoamericanos frente al "indio". "El *soplo vital* del indianismo revolucionario: Fausto Reinaga (1906-1994)" de Gustavo Roberto Cruz por su parte, nos presenta la obra del pensador aymara Fausto Reinaga, mentor del katarismo indianista actual y un personaje clave para el renacimiento identitario indígena. El último de los textos de la primera parte del libro: "Imágenes insurrectas. Cine, video y representación indígena en Bolivia", de Ana Daniela Nahmad Rodríguez, describe los esfuerzos del cine boliviano alternativo, sobre todo del Grupo Ukamau del director Jorge Sanjinés, por descolonizar el arte cinematográfico y visibilizar al "indio", tradicionalmente negado por la sociedad boliviana dominante.

La segunda parte del libro: "Bolivia de Evo" recoge los textos dedicados a los procesos experimentados por este país bajo los gobiernos del primer presidente aymara, Juan Evo Morales Ayma. Encontramos ahí una reflexión comparativa de Sergio Ricco Monge acerca de los cambios y continuidades en las políticas e imaginarios colectivos en cuanto a la cuestión indígena en Bolivia y México, como también un análisis crítico de las acciones que en el marco de la "revolución democrática cultural" ha emprendido el actual gobierno boliviano. Así, el análisis de Adriana Paola Martínez González: "Hacia la refundación del Estado boliviano" nos brinda una mirada crítica sobre el proceso de cambio experimentado actualmente en Bolivia, poniendo en duda muchos de los conceptos promovidos por la Nueva Constitución Política del Estado. Fabiola Escárzaga, por su parte, en su trabajo "Las comunidades inter-

culturales y la política agraria del gobierno de Evo Morales", estudia el carácter intercultural de la sociedad boliviana, analizando el proyecto gubernamental de "colonización" del oriente boliviano. La autora destaca las relaciones conflictivas que se han construido históricamente entre los indígenas andinos y los orientales, en el contexto del supuesto andinocentrismo del Estado.

La tercera parte del libro: "Bolivia aymara" le presenta al lector la cosmovisión, pensamiento, dinámicas sociales y ambiciones políticas de una de las etnias-naciones bolivianas más políticamente activas: los aymaras. El estudio de Pablo Mamani "Memoria y geoestrategia social. Apuntes para pensar en otros territorios epistemológicos", con una mirada "desde dentro", nos habla de la importancia de la geografía en la preservación de la memoria histórica de los pueblos andinos, también en la elaboración de sus estrategias de vida y de lucha. Otro de los autores, Börries E. Nehe, en el texto "De la 'diversidad étnica' al Movimiento Indio", se propone presentar algunos de los límites y dificultades inherentes al discurso indianista aymara sobre "lo indio". Al mismo tiempo analiza las diferentes identidades étnicas y populares que han influido en las luchas sociales, políticas y culturales presenciadas a partir del año 2000, centrando su atención en el movimiento katarista radical y su visión del Estado boliviano. Para cerrar, presentamos nuestro análisis: "La nación aymara-el nacionalismo étnico en los Andes", en el cual reflexionamos acerca de la disyuntiva entre los conceptos político y étnico de nación, en el contexto del nacionalismo aymara.

Todos los textos fueron unificados en cuanto a la ortografía de términos en quechua y aymara, sin embargo, esto no significa que las variantes empleadas sean las únicas correctas. De hecho, existen varias y diferentes formas de transcribir estos dos idiomas fonéticos, unas más y otras menos hispanizadas, todas con la camisa de fuerza del alfabeto español que difícilmente puede reflejar su sonido original. Encontramos también diferencias históricas en cuanto a la unificación y oficialización

de las lenguas quechua y aymara, donde la primera, gracias al indigenismo y nacionalismo peruanos, fue mucho más hispanizada y normalizada que la segunda, descuidada por las autoridades bolivianas. De esta manera, tenemos a Túpac Amaru (versión del quechua peruano hispanizado) y a Tupak, Tupaq o Tupaj Katari (versiones del aymara boliviano no estandarizado). El presente libro no pretende establecer un canon ortográfico del aymara, consideramos que ésta debe ser la tarea de los lingüistas bolivianos, se limita a escoger una de las posibles variantes y a informar sobre la complejidad ortográfica existente en el mundo andino.

Al hablar de Bolivia somos testigos de un proceso histórico, cuyo fin todavía no está previsible. Estamos observando un huracán de tendencias, puntos de vista, propuestas de futuro, unas más y otras menos viables. Tal vez son fenómenos demasiado actuales y nos falta la distancia histórica para valorarlos. De todos modos, "la crisis boliviana" refleja la necesidad urgente de repensar el concepto de nación y de Estado bolivianos para adaptarlos a los nuevos tiempos. Lo que es cierto: Bolivia está en la encrucijada y en un futuro próximo deberá elegir un camino, teniendo en cuenta que un nuevo proyecto societal no puede ignorar la mayoría indígena, ni articularse fuera o en contra de ésta.

Gaya Makaran

PALABRAS DEL EMBAJADOR DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA EN MÉXICO

Amigas y amigos. Muchas gracias por haber convocado al Coloquio Internacional "Bolivia contemporánea", que este libro tuvo como base, y que abordará, desde esta esquina mexicana, el análisis del proceso de cambios que vive Bolivia. Enhorabuena. Lo que aquí se diga, sin duda, serán cuestionamientos y/o aportaciones que equivaldrán a una evaluación confiable de la realidad boliviana que tanto necesitamos, pues los autores son gente de reconocida coherencia política y espíritu crítico.

Nosotros creemos que el proceso de transformaciones políticas y sociales que experimenta nuestro país es auténtico y tendrá sustentabilidad en su tiempo y espacio históricos, si, además, sabe atender y valorar lo que exige el pueblo a través de las voces de la crítica social.

Lo que ahora está ocurriendo en Bolivia es una experiencia impar e irrepetible en su sacudida historia. Nunca se había abordado tanta realidad social, política y económica, con tal contundencia y eficacia como sucede hoy y ello puede hacernos vulnerables. Por eso debemos permanecer atentos a la corrección de errores previsibles, a la reconsideración racional de lo que convenga hacer, sin que eso quiera decir concesión

convenenciera ni mucho menos. Necesitaremos siempre de evaluaciones serias, hechas desde la otra vereda, desde los otros laboratorios de observación calificada. Las quisiéramos, empero, desapasionadas para entenderlas, solidarias para aceptarlas y viables con abstracción de sus dosis de halago o de censura.

Sin aceptar la falacia de que el actual proceso boliviano es "atípico" y hasta "exótico" para el análisis de críticos y estudiosos que, por ejemplo, se adhieren a la ortodoxia marxista porque dicen que no encaja en sus cánones clásicos, yo considero que sí, estamos faltos de una teorización interpretativa del tiempo de cambios a partir de enero de 2006.

Estamos urgidos de asentar una interpretación política y filosófica sobre la convulsionante táctica revolucionaria boliviana. En esta carencia ha de inscribirse y agradecerse este esfuerzo voluntario de ustedes, académicos, autoridades y alumnos de la UNAM.

Requerimos, en fin, articular la realidad histórica de estos años del presidente Evo Morales en el gobierno con la reflexión sistematizada de los preocupados sociales. Somos otro país, con una nueva Constitución, sin dejar de ser así el pueblo antiguo, rebelde y pleno de voluntad promisoria. Cuando hoy, por ejemplo, se habla de nuestra inminente inserción en la sociedad del conocimiento, los bolivianos seguimos postulando que primero debe proceder el conocimiento de la sociedad. En esa perspectiva calibramos la tremenda responsabilidad y las no pocas dificultades que tendrá la entusiasta y justiciera reintegración de 36 naciones originarias que sí estaban y están en la geografía y ahora serán parte activa de la historia boliviana, como no lo eran durante los 184 años de la República que llevamos.

Necesitamos de las herramientas de la crítica, del análisis y la sinceridad. La falta de crítica es un crimen, pero la ausencia de autocrítica es un suicidio. Porque los políticos y los procesos que se refocilan con la contemplación satisfecha de sus ombligos se anquilosan, o vamos, "se yanquilosan", el actual

proceso boliviano tiene necesidad de mirarse en espejos ajenos, como éstos que habilita la UNAM a través del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC). Esfuerzos que reflejen su imagen más fiel, por poca que sea, sin la distorsión de la simpatía de fe ciega ni el autoritarismo crítico del diseño de los cristales. Sepan al respecto que 95% de los medios de prensa en Bolivia, a cargo de propietarios coludidos con las oligarquías y la oposición rejega y resentida, ve las cuestiones del cambio democrático y cultural con el cristal con que les dan a mirar. Dicen que todo se percibe borroso y deformado, aunque el pueblo ya sabe de lo contrario, y lo demuestra cada vez que vota. Ese tipo de visiones tubulares es una artimaña de los medios capitalistas.

Pero no es sólo esa prensa astigmática y a la vez llena de estigmas la que pone problemas donde están las soluciones. Padecemos también del esbozo dañino de muchos de nuestros compañeros de signo antiimperialista. Revolucionarios, izquierdistas, antifascistas, varios de ellos ex luchadores sociales, ex guerrilleros incluso, miembros de una izquierda ortodoxa, que deambulan envueltos en la sábana santa de una presunta pureza de los signos ideológicos clásicos que Evo Morales no aplica. Y todo ello sin contar con el discurso desquiciante de la derecha neoliberal. Unos y otros, convertidos en sacerdotes de la fuerza opositora, utilizan el parapeto de la gran prensa para irradiar una furia reaccionaria propia de los racistas, de los separatistas que financian acciones de mercenarios terroristas internacionales, como el gobierno está denunciando, con pruebas, en estos días.

Muchos númenes de la izquierda dogmática están irritados porque no aceptan la presencia de un nuevo sujeto en la escena pública boliviana. Me refiero, claro, al resurgido movimiento indígena y a la creación del Estado Plurinacional. Hablo del protagonista histórico y esencial del periodo democrático socialista y revolucionario.

Amigas y amigos:

Bolivia y todos los pueblos de América Latina y el Caribe merecen el compromiso de personas como ustedes para avizorar los basamentos para la construcción de las opciones políticas y de legítima defensa del futuro, toda vez que estamos comprobando en estos días que el imperialismo no es invencible ni es para siempre. Es posible derrotarlo en todas las líneas. ¡Y cómo no va a ser vulnerable si ahora no está pudiendo ni con sus propias crisis financieras existenciales!

Tendría que seguir diciendo cosas acerca, por ejemplo, de la democracia obamizada, en vías de caricaturizarse por desdoblar su discurso, pero ya. Hasta aquí. De nuevo, muchas gracias y, como dicen los mexicanos cuando se resignan a los rigores de la crítica: "Ahí les dejo mi honra".

Jorge Mansilla Torres
Embajador del Estado Plurinacional
de Bolivia en México

Primera parte:

Bolivia desde la palabra y la imagen

LO QUE *AMÉRICA INDÍGENA* NOS DEJÓ. UNA REVISIÓN DEL INDIGENISMO INTERAMERICANO PARA BOLIVIA, 1940-1970

Flavio Barbosa de la Puente
FFyL-UNAM

INTRODUCCIÓN

Este escrito forma parte del proyecto "El concepto de indio" coordinado por el maestro Sergio Ricco de la Universidad Pedagógica Nacional. En síntesis, se busca realizar un análisis de contenido y establecer los cambios y continuidades que sobre dicho concepto, se fueron dando en el discurso indigenista, centrando la atención en la revista del Instituto Indigenista Interamericano (III): *América Indígena*. Misma que vio su aparición en 1941 tras el encuentro realizado en Pátzcuaro, Michoacán, y cuya publicación finalizó en 2006. Este estudio es un producto del mencionado proyecto, y tiene como objetivo describir y analizar únicamente aquellos escritos que sobre Bolivia fueron apareciendo en dicha publicación durante sus primeros 30 años de existencia.

Es importante señalar que el estudio de lo indio, así como de diferentes actores sociales y la forma en que interactúan con sus historias y contextos, puede ser emprendido a partir de dos perspectivas, desde las limitaciones y desde las potencialidades. La del segundo tipo implica adentrarse en las vivencias huma-

nas para percibir las relaciones con que hombres y mujeres tejen y construyen en sus interacciones cotidianas un entramado social y argumentativo diferente al hegemónico.

Por el contrario, y desde las limitaciones, se muestran los términos de entendimiento que se construyen desde el poder. Es decir, se trata del estudio del entramado discursivo que produce efectos de verdad y se transmite mediante los aparatos, las instituciones y los mecanismos de enunciación que son creados o apropiados por el Estado.[1] Estas "verdades" son importantes porque refuerzan el cúmulo de interés de quienes las han creado. El presente análisis parte de esta perspectiva y trata, entonces, de las "verdades" académicas, políticas y sociales que se fueron diseñando para limitar las potencialidades.

Generalizar o asumir un supuesto como una verdad absoluta es siempre un error. Una corriente de pensamiento es un espacio de debate entre individuos y grupos y no un bloque único y uniforme de posturas y propuestas, aun cuando su lugar sea el hegemónico dentro del horizonte de ideas que se desenvuelven en el mismo contexto. Y si bien el indigenismo interamericano tuvo como uno de sus objetivos la incorporación del indio a una matriz cultural de "nación única y homogénea", ello no significó que todos los adscritos a esta corriente o, en todo caso, cuyo pensamiento encontró un contexto o un lugar de enunciación en el indigenismo y, en específico, en *América Indígena*, tuvieran siempre una misma percepción sobre el estado de las cosas y que compartieran totalmente los términos de comprensión del problema.

Por otra parte y al tratarse de una revista oficialista[2] en el sentido en que su objetivo fue brindar una orientación a los estados para la emisión de políticas públicas y estandarizar un lenguaje común, es interesante ver cómo a un cambio determinado de tipo de Estado correspondió un cambio de enunciación y de

[1] *Cfr.* Michel Foucault, *Defender la sociedad*, México, FCE, 2006, cap. I.

[2] El III era una entidad de la Unión Panamericana y después de 1948, de la recién creada Organización de Estados Americanos (OEA).

enfoque de investigación. Por lo mismo, y pensando en específico en el desarrollo histórico de Bolivia, esta corriente fue cambiando a la par del contexto político y social de la nación andina. O, en todo caso, cabría anotar que muchas de las "verdades" políticas que usaba el gobierno en su sentido y dirección, tenían su correlato en las posturas que sobre y para lo indio se iban modelando en los diferentes trabajos que iremos presentando. De esta manera, los tres apartados que constituyen el escrito van en función de las etapas históricas que se desarrollaron en Bolivia de 1940 a 1970, es decir, el periodo previo al año 1952 de la posguerra del Chaco, el del nacionalismo revolucionario de 1952 al 1964 y el de las dictaduras militares hasta 1970.

La percepción inicial, de Pátzcuaro a la primavera del '52

Dentro de este apartado presentaremos dos cosas, por un lado, la lectura inicial que hiciera la delegación boliviana[3] al Primer Congreso Indigenista y por el otro, observar los trabajos sobre Bolivia publicados entre los años de 1941 a 1952.

En líneas generales, dos elementos resaltan de la lectura de Bolivia en Pátzcuaro: el problema de la tierra, y como punto central las modalidades que dicho problema adquiere en función de los tres pisos ecológicos que constituyen el territorio y, como segundo punto, la cuestión educativa.

Sobre el primero de ellos, se expresa que éste es un fenómeno histórico y se trata de la yuxtaposición de realidades, a saber, del "socialismo agrario indígena" y del "feudalismo conquistador". Es decir, la coexistencia de dos formas diferentes de apropiación de la tierra y lógicas relacionadas: el *ayllu* y la hacienda. Ello es así, porque se trata de una refuncionalización

[3] Delegados oficiales: Embajador Enrique Finot, Prof. Elizardo Pérez y Prof. Antonio Díaz Villamil. Invitados especiales: Sr. Elpidio Arce Laurerio y Sr. Alipio Valencia. Congresistas: Sra. Jael O. de Pérez.

del sistema agrario inca, una permanencia conveniente para los españoles, a fin de explotar únicamente la fuerza humana, y de ello explican que la posesión de la tierra sigue en manos de los indios. De ahí que, en Bolivia no existiera un problema agrario, sino un problema de economía humana: "el aprovechamiento de fuerza en beneficio de una minoría". Más adelante nos explican que:

> la hacienda boliviana, al subsistir como continuación feudal de la colonia, significa una forma retrasada de la economía agraria y entraba el mejoramiento social del campesinado y de la nación toda, pues impide nuevas formas técnicas de producción y evita la elevación del nivel de vida de la población rural. Las modalidades de trabajo colectivizado y de arraigo secular de la población, deben conservarse, al tiempo que sin alterarlas se introduzca la técnica de la producción moderna, pero con la condición de que los beneficios sean para provecho directo de los que intervienen en la producción, con eliminación del hacendado.[4]

Esta idea, aunque exclusiva para la región del altiplano, permite visualizar una modalidad del conflicto agrario, pues en el ámbito nacional el problema está íntimamente ligado a la existencia de tres pisos ecológicos. Así, cada escenario plantea una realidad específica:

Altiplano: el problema de las haciendas antes descrito (comunidad/hacienda-Estado)

Valles: una población propensa al mestizaje a la cual se debe incentivar con apoyo económico a fin de lo cual se crean cooperativas. En este caso el problema consiste en que la parcelación constante a través de los 150 años de la República ha generado una escasez de tierras, puesto que la mayor parte de ellas está en manos del criollo. Sin embargo, el mestizaje genera una fácil predisposición para el desplazamiento, por ello, se

[4] Eduardo Arse Lureiro y Alipio Valencia Vega, "Regímenes de trabajo y de la propiedad agraria en Bolivia", ponencia presentada en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro, México, 1940.

puede emplear incluso el sistema de mitimaes para avanzar sobre las tierras de colonización.

Trópico: expansión del latifundio, por lo cual se mantiene al trabajador atado (endeudado) por medio del sistema de pulperías (tiendas de raya).

La solución a estos problemas es, para los dos últimos escenarios, una entrega de tierras, con crédito, irrigación y dirección técnica. En tanto que en el altiplano se debe eliminar la hacienda y mejorar la administración pública, debido a que la posesión del usufructo de la tierra, mas no su propiedad, por parte del indígena, "da lugar a que las autoridades que representan al Estado le exijan a nombre de éste, una serie de servicios personales y tributaciones pecuniarias".[5] Desde esta perspectiva, una vez eliminada la hacienda, lo que el Estado ofrecía a la población indígena a través de su institución más genuina: la escuela, era su evolución cultural, la cual se debía organizar de acuerdo a la estructura económica del *ayllu*. Ello significa que los Núcleos Indígenales, con los que se estructuraba el proyecto educativo,[6] estaban en correlación con el espacio de vida de la comunidad. No se trataba de modificar las actividades productivas, sino de ofrecer las herramientas técnicas para que su desarrollo se fortaleciera e incrementara. De ahí que, "todo núcleo escolar tiene una economía aislada, propia, emergente de su sistema educativo; por lo tanto, la escuela indígena es una escuela industrial de organización económica autónoma".[7] La organización de este sistema autónomo debía regirse a

[5] *Ibid.*

[6] En 1931, la zona de Warisata en el altiplano andino fue escenario de un proyecto educativo, cuyo objetivo estaba orientado a la emancipación indígena. Sus fundadores, Avelino Siñani y Elizardo Pérez, concibieron Warisata como la escuela ayllu, un espacio de construcción del saber fundado en la producción (trabajo) y organización (espíritu) comunitaria del mundo aymara y quechua. El proyecto revalorizaba los valores (solidaridad y reciprocidad) e identidad indígenas y se contraponía al Estado liberal gamonal, en el que se sostenía la opresión del indio.

[7] "Procesos y resultados actuales de la campaña de educación indígena en Bolivia". contribución de la delegación boliviana en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro, México, 1940.

semejanza de los espacios de deliberación comunitaria, en palabras de la delegación: de un consejo de amautas constituido en este caso por los maestros, los padres de familia, las autoridades de la escuela y los alumnos.

La fuerza discursiva de la delegación boliviana en Pátzcuaro es difícil de aprehender en tan breves líneas. Lo que podemos decir es que ofrecía al indio la posibilidad de recrear en su horizonte una disposición hacia el destino de la nación boliviana y de la cultura moderna. En este sentido, la escuela no significaba la extracción o eliminación total de la matriz cultural del indio, sino un proceso de reajuste en el marco de lo nacional. Es importante señalar que, en el caso de esta primera interpretación de Bolivia hecha por la delegación al Congreso, se trataba de un discurso generado en un proyecto educativo que se venía tejiendo desde los años treinta y que había encontrado un contexto favorable para su desarrollo en la posguerra del Chaco y en la presidencia de Germán Busch. Por ello, no puede ser incluida dentro de aquellas verdades a las que hacíamos referencia al principio del texto, puesto que se trata de un proyecto de otro tipo que encontró un espacio de enunciación en el contexto de Pátzcuaro.

Del 1941 al 1952, el indigenismo institucionalizado

Los españoles del coloniaje
pasaron su tiempo en discutir
sobre la existencia o inexistencia
del alma del indio.
Nosotros estamos desperdiciando el nuestro
con artículos y discursos
sobre su capacidad o incapacidad
para incorporarlo a la civilización.
Esta misma fórmula de incorporar
es falsa hasta cierto punto,
porque implica la idea de desindianizar…

Vicente Donoso Torres
Filosofía de la educación boliviana

En el mismo año del Primer Congreso, el modelo educativo impulsado en Warisata es desarticulado. Los términos con los que ahora se presenta el problema de la educación[8] son: la "culturización" (castellanización), la rehabilitación económica (posesión de la tierra, cooperativización), el cambio de la organización social (abolición del sistema de *pongueaje*, *jilakata*),[9] la religión (abolición de las fiestas, "elevación de la moral" y "reafirmación de su fe"), y la política (representación en la Cámara de Diputados, obligatoriedad de la ciudadanía).

Aun cuando el trabajo se refiere en términos positivos a la labor emprendida en Warisata, Max Bairon, junto con Donoso

[8] Bairon, Max A., "La educación del indio en Bolivia", en *América Indígena*, vol. II, núm. 3, 1942.

[9] El sistema de pongueaje es la forma tributaria de trabajo gratuito que el indio hacía para la hacienda; el apiri, es la función de quien transporta algo; en tanto que el *jilakata* forma parte del sistema de cargos comunitarios. Lo que interesa resaltar es que los tres son puestos en el mismo nivel, sin especificar las diferencias entre cada uno, y como instituciones sociales que deben desaparecer, sin tomar en cuenta que el *jilakata* forma parte del sistema de cargos de las comunidades.

Torres y Posnansky, entre otros, son quienes elaboran un informe de investigación sobre dicha obra educativa, siendo éste la base con la cual se justifique el cierre de los Núcleos Indigenales. No mencionaremos aquí los argumentos presentados, basta mostrar el punto uno de dicho informe para percibir la idea general, para ellos: "no es satisfactorio el estado actual de la educación indígena, por su errónea orientación pedagógica y por haberse apartado de los altos y plausibles fines que el Estado se propuso al iniciarla".[10]

Como se puede apreciar, la destrucción del modelo educativo anterior significó desplazar la matriz cultural indígena e implantar un modelo de indigenismo, cuya estructura se fundamenta en una de corte liberal occidental, en pocas palabras, bolivianizar al indio. Si en la lectura anterior se intentaba embonar lo local con lo nacional, lo que pretende el nuevo modelo indigenista es trastocar la matriz cultural y política de lo local para ajustarla al modelo liberal e insertarla en lo nacional. Se trata de una forma de ciudadanía que subordina las formas e intereses de lo local y pone en primer término una construcción específica de "lo nacional", en la que, evidentemente, se privilegia la constitución del Estado sobre la comunidad y no al revés.

Veamos otras manifestaciones de dicho cambio de perspectiva. En otro trabajo aparecido en la revista, Posnansky[11] plantea el problema boliviano en términos de categorías raciales. Los tipos indigenales que él define son el resultado de investigaciones somáticas y las variaciones entre los "Kollas y Arawuak".[12] Para él, la diferencia entre ambas categorías raciales

[10] Tomado de Alberto Tardio Maida, *Historia de la educación rural*. En http://memorias.don-tardio.com/educacion.html.

[11] Arthur Posnansky, "Los dos tipos indigenales de Bolivia y su educación", en *América Indígena*, vol. III, núm. 1, 1943.

[12] Más que fijarnos en la raíz de Kolla y Arawuak, lo que interesa ver es la forma en que se construyen tipos que invisibilizan las diferencias, los encuentros y desencuentros entre distintas culturas andinas. Estas categorías se construyen con base en las características somáticas y tienen una correlación con un tipo psicológico. Esta forma

es el coeficiente intelectual, donde, a través de una educación adecuada, pueden "aumentar su valor" y, con ello, "contribuir en el progreso y la grandeza de la Nación."

Tanto en la lectura de Bairon como de Posnansky se diluye completamente la capacidad deliberativa de las comunidades, expuesta por la delegación al Primer Congreso Indigenista, y, por el contrario, desde un cientificismo evolucionista se piensa que la cultura indígena debe ser modernizada y a través de la educación y otras formas institucionales, puesta en el lugar y con las funciones que el Estado define.

La base de la argumentación de Posnansky está centrada en construir la legitimidad del Estado en torno de la superioridad racial. Esta postura fue ampliamente criticada por Juan Comas,[13] para él, la posición de Posnansky representaba un cientificismo racista. Lo interesante es que la discusión no gira en torno a la postura estadocéntrica para el despliegue de políticas de desarrollo, sino a la forma en que ésta se consolida. Pensar esta cuestión desde el México de Comas era plantear la construcción de un mito nacional basado en el mestizaje que permitiera a los estados nacionales tener la capacidad de decisión y sentidos en todos los niveles del orden público, decantando el poder del Estado hasta lo local.

La Bolivia de los años cuarenta, por el contrario, se encontraba en esta realidad de formas de vida que se yuxtaponían, pero sobre todo, con una estructura social que encontraba uno de sus fundamentos opresivos en la diferencia racial. Ello no debe extrañarnos, pues las élites bolivianas habían articulado su cohesión de comunidad blanca-mestiza, al comenzar el siglo y para finalizar la Guerra Federal, en torno a una guerra de

de explicar la realidad es parte del "darwinismo social" que termina justificando niveles de evolución entre distintas razas. El replanteamiento de nuevos referentes, para entender el mundo, ha hecho que la anterior postura sea ampliamente criticada, este duro cuestionamiento se puede hacer desde otros términos de comprensión tales como la interculturalidad y la indianidad.

[13] Juan Comas, "La discriminación racial en América", en *América Indígena*, vol. V, núm. 1, 1945.

razas entre blancos e indios. La preocupación teórica por construir un discurso de otro tipo o capaz de sostener el peso del Estado será tarea para el Movimiento Nacionalista Revolucionario en la siguiente década.

Del 1952 al 1964, el indigenismo nacional revolucionario

Muchos de los procesos de cambio, por los que atravesó Bolivia tras la Revolución del '52, deben ser entendidos como procesos a los cuales el Estado se vio obligado por la fuerza de la movilización popular. El altiplano contaba ya con una amplia experiencia de levantamientos y estrategias de resistencia, pero el "momento revolucionario" del '52 generó un horizonte de expectativas que difícilmente se detendría. El impulso comunitario se insertó en el proceso, y por paradógico que parezca, tan sólo para ser capturado y refuncionalizado por el Estado revolucionario.

Cuando Paz Estensoro pronunció su primer discurso en plaza Murillo el 15 de abril, sus primeras palabras fueron: "Habrá mucho pan". Frente a él se alzaba una multitud, cuyas pancartas decían: "Nacionalización de las minas", "Reforma agraria". La escena que nos narra Dunkerley,[14] muestra el verdadero desfase entre realidades, entre proyectos indígenas populares y el del nacionalismo revolucionario. Ello permite entender, por qué el '52 no significó un cambio radical en las posturas que se venían dando en la revista del Tercer Congreso Indigenista.

Desde el indigenismo que se expresó en *América Latina*, serán tres los puntos que se van a plantear en aquel periodo: la educación, la aculturación y el paradigma del "desarrollo comunitario". De los tres aspectos, en el orden en que se presentan,

[14] James Dunkerley, *Rebelión en las venas, la lucha política en Bolivia 1952-1982*, La Paz, Plural Editores, 2003, p. 70.

se desprende, si se nos permite decirlo, la idea de un programa implícito perseguido por el nacionalismo revolucionario. A saber, incorporar en una lógica del progreso a la población boliviana y la industrialización, y para ello, es necesario desindianizar para campesinizar. Proyecto que ya había sido puesto en marcha como lo explicamos en el apartado anterior.

En el caso de la educación, la lógica del cambio discursivo sigue esta línea: de indigenal se transforma en rural y ésta a su vez, en campesina. El '52 no sólo permitió esta transformación, sino que permitió al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) ponerse al corriente con la postura de la UNESCO en la adopción de la llamada "educación fundamental"[15] y su materialización a través de "Misión Andina".[16] Al igual que en el periodo pasado se utilizó la estructura de los Núcleos Escolares y las filiales, pero imprimiéndoles un concepto que aún hoy sigue vagando en la ambigüedad: la comunidad. La carta de principios de dicha doctrina encontró una acogida del todo favorable, ya que en muchos aspectos se asemejaba a los objetivos aprobados en las Jornadas Pedagógicas de Santiago de Huata de 1947. Por espacio, no apuntaremos los objetivos de ambas propuestas, pero en términos generales se trataba de mejorar las condiciones de vida a través de alfabetización y aculturación, es decir, resolver una serie de problemas de por sí deseables, pero desfigurando al sujeto étnico en cuanto a la matriz cultural se refiere. Proceso que, en ocasiones, ni siquiera era realizado por el propio Estado, sino por organizaciones religiosas que operaban tiempo atrás.[17]

[15] Claure M. Toribio, "¿Seguimos en Bolivia los principios de la educación fundamental?", en *América Indígena*, vol. XIII, núm. 1, 1953.

[16] Esta es la expresión concreta en que operaba la OIT y la UNESCO a partir de 1951 en la esfera local. Se trataba del ejercicio del paradigma del "desarrollo de la comunidad", según el cual se debían cambiar las prácticas tradicionales y sustituirlas a través de su modernización, lo que implicaba innovaciones tecnológicas, así como un cambio en las formas de organización de la producción, la comercialización, etcétera.

[17] *Cfr.* Gonzalo Rubio Orbe, "Aculturaciones de indígenas en los Andes", en *América Indígena*, vol. XIII, núm. 3, 1953.

"Misión Andina" se transformó poco tiempo después en "Acción Andina" (ONU-OIT) y un reporte[18] especifica que su labor (de 1953 a 1957) en áreas reducidas no produjo un impacto nacional y que, por otro lado, la falta de recursos no soportaba la generación de programas de carácter económico, sino sólo aquellos de perfil educativo. Por ello, se crea en 1957 un Plan Nacional de Desarrollo que, además de incorporar nuevos objetivos (incremento de la productividad, organización cooperativa, crédito agrícola, integración nacional, regulación de los movimientos migratorios del campo a la ciudad, colonización del oriente, proporcionar servicios públicos, etc.), anuncia irónicamente que la esencia del Plan es "promover antes de proveer". Lo que al final nos parece importante mencionar sobre el desarrollo comunitario es que se trataba de un proyecto modernizante que sustituía prácticas tradicionales por otras más "eficientes", una refuncionalización de las características internas de las comunidades a fin de que estas se incorporaran a un engranaje nacional y con ello aportaran al progreso del país.

Por último, sólo nos gustaría mencionar que ahí donde se dio el proceso de resistencia cultural y las instituciones comunitarias mantuvieron su autonomía, se tildó el programa indigenista de fracaso y a los habitantes de personas que tienden más a "descansar que a trabajar".[19]

[18] Delegación Boliviana al seminario de trabajo sobre desarrollo de la comunidad, "El programa de desarrollo de la comunidad en Bolivia", en *América Indígena*, vol. XXIII, núm. 3, 1963.

[19] Homero Caviedes, "El desarrollo espontáneo de la comunidad indígena de Bolivia", en *América Indígena*, vol. XXIV, núm. 2, 1964.

De 1964 a 1970, el indigenismo de la dictadura

Si un proceso de construcción de lo nacional a partir del Estado supone la creación de un cuerpo argumentativo y de una serie de políticas que tiendan a ampliar su base social, es porque su construcción, su afianzamiento, supone dos cosas: que sus verdades generen los efectos reales capaces de someter otros contenidos históricos, y, por supuesto, que las construcciones institucionales de las que emanan dichas verdades sostengan una legitimidad capaz de monopolizar el derecho de establecer las reglas del sentido y orientación de lo social. Ello es así, claro está, cuando la base argumentativa de dicho Estado se sostiene en términos políticos. Por el contrario, cuando se afianza y consolida mediante la violencia, se presenta un quiebre de la legitimidad y capacidad de generar verdades con efectos de verdad. Su sostenimiento se funda en el quiebre de la unidad social y una de sus prioridades es conocer, en términos políticos, el terreno en que se mueve. En este sentido, y por nosotros conocido, es el hecho de que muchos estudios de área se fundaron con una perspectiva colonizadora.

Los trabajos publicados en *América Indígena* en el periodo que ahora nos interesa son muestra de la unión que entre saber y poder se teje a fin de afianzar un orden social, en este caso la dictadura militar. Veamos cómo se tradujo este cambio.

El primer trabajo,[20] publicado en 1967, es financiado por los cuerpos de paz[21] y su intención es el estudio de "los efectos que tienen la estratificación social y la politización sobre las relaciones sociales escogidas y los procesos de relación". Es decir, "climas de organización, contextos y estructuras". En po-

[20] William J. McEwen, "Teoría y metodología del proyecto RISM de Bolivia", en *América Indígena*, vol. XXVII, núm. 2, 1967.

[21] Sobre el papel que jugaron los cuerpos de paz, puede consultarse el texto de James Wilkie, *The bolivian revolution and US aid since 1952*, California, Latin American Center, University of California, 1969.

cas palabras, se trataba de ver los efectos políticos que habían tenido lugar con la Reforma Agraria, la nacionalización de las minas, las escuelas rurales, así como la sindicalización de las comunidades. El trabajo de campo local intentaba someter a la comunidad a investigación con el objetivo de entender sus problemas, la situación política pasada y actual, la composición étnica y de estatus, los tipos de grupos y organizaciones, la historial local y el tipo y nivel de la actividad económica. Dentro de la parte del altiplano boliviano, en sus estudios de caso, enfocan su atención a las formas y grados de penetración del sindicato y la reestructuración que la Revolución del '52 había tenido en las formas organizativas de las comunidades, en este caso, de una que había visto la penetración de la hacienda en sus tierras de origen. A la vez, trabajaron una comunidad "libre", es decir, cuyos títulos de la tierra eran de carácter colectivo y por lo mismo, sus formas organizativas mantenían una continuidad tradicional. Otras dos comunidades, Coroico y Sorata, fueron investigadas con el fin de ver los niveles de politización que la gente había adquirido con el proceso revolucionario y los niveles de estratificación social que el mismo había generado. Por último, se realizó trabajo en Albecia, en el Beni y Reyes, las cuales, por circunstancias particulares, como el aislamiento geográfico o condiciones productivas de la tierra, no formaron parte del proceso del '52. Otro trabajo[22] perteneciente a Madeline Leons de la Universidad Estatal de Towson, explora los cambios producidos por la Reforma Agraria en la tenencia de la tierra y las formas organizativas de la producción, poniendo énfasis en las cooperativas que se crearon. Un tercer trabajo,[23] por poner otro ejemplo, explora las dinámicas de colonización emprendidas por el MNR, y sus efectos en cuanto a la movilidad social se refiere. Lo que nos interesa dejar claro es el hecho de

[22] Madeline Bárbara Leons, "Reforma agraria en los yungas bolivianos", en *América Indígena*, vol. XXVII, núm. 2, 1967.

[23] John H. Hickman, "Colonización y movilidad social en Bolivia", en *América Indígena*, vol. XXVIII, núm. 2, 1968.

que de los diez trabajos publicados entre el año 1967 y el 1970, ocho dependen de alguna universidad estadounidense, reciben financiamiento de los cuerpos de paz o su objetivo es estudiar las formas organizativas en los términos ya expuestos.

Conclusiones y palabras finales

Lo que este trabajo intenta describir no es la verdad comúnmente conocida de que el indigenismo fue un discurso construido por el Estado y producto de una política de élites. Se trata de mostrar los gestos y las formas, con que éste se construyó y se enunció en un espacio concreto, la revista *América Indígena*. Los trabajos que describimos nos enseñan lo siguiente:

El desplazamiento de un proyecto, el que se venía tejiendo en Warisata, cuya finalidad era incorporar el destino nacional en el horizonte de las comunidades, por uno de corte liberal que tenía como objetivo incorporar a las comunidades en el destino nacional. Mismo que sería definido desde el horizonte de las élites bolivianas.

Dicho horizonte, significaba la eliminación de la matriz cultural de las comunidades, intentando desarticular los sistemas organizativos y cognitivos que de ellas emanan.

La Revolución del '52 no significó una ruptura con la postura de la incorporación, por el contrario, permitió al Estado una reactualización y alineamiento de las posturas que desde organismos internacionales se venían perfilando en este sentido, es decir, la asunción del paradigma del "desarrollo de la comunidad" como eje articulador de las políticas públicas.

La dictadura militar, mediante grupos de trabajo e investigación, se dio a la tarea de realizar una radiografía social de las comunidades, a fin de entender el estado político y organizativo de las mismas, evidenciando la estrecha vinculación que entre saber y poder (estatal) se tejió en este periodo.

Por último, queremos mencionar que no pretendemos generalizar el contenido que a través de casi 60 años fue vertido en

esta revista, sino presentar al lector una breve descripción de los estudios que aparecieron en *América Indígena* sobre Bolivia. Es importante decirlo, también se encuentran textos referentes a otras latitudes, cuya finalidad es revelar la explotación en la que se encuentra el indio y las estrategias empleadas por el Estado por desindianizar nuestra América, y muchos otros artículos de excelente calidad que debieran ser reeditados, puesto que sus verdades siguen siendo contemporáneas.

Bibliografía

Bairon, Max A., "La educación del indio en Bolivia", en *América Indígena*, vol. II, núm. 3, 1942.

Caviedes Caviedes, Homero, "El desarrollo espontáneo de la comunidad indígena de Bolivia", en *América Indígena*, vol. XXIV, núm. 2, 1964.

Claure, M. Toribio, "¿Seguimos en Bolivia los principios de la educación fundamental?", en *América Indígena*, vol. XIII, núm. 1, 1953.

Comas, Juan, "La discriminación racial en América", en *América Indígena*, vol. V, núm. 1, 1945.

Delegación boliviana al seminario de trabajo sobre desarrollo de la comunidad, "El programa de desarrollo de la comunidad en Bolivia", en *América Indígena*, vol. XXIII, núm. 3, 1963.

Dunkerley, James, *Rebelión en las venas, la lucha política en Bolivia 1952-1982*, La Paz, Plural Editores, 2003.

Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, México, fce, 2006.

Hickman, John H., "Colonización y movilidad social en Bolivia", en *América Indígena*, vol. XXVIII, núm. 2, 1968.

Leons, Madeline Bárbara, "Reforma agraria en los yungas bolivianos", en *América Indígena*, vol. XXVII, núm. 2, 1967.

McEwen, William J., "Teoría y metodología del proyecto rism de Bolivia", en *América Indígena*, vol. XXVII, núm. 2, 1967.

POSNANSKY, ARTHUR, "Los dos tipos indigenales de Bolivia y su educación", en *América Indígena*, vol. III, núm. 1, 1943.

"Procesos y resultados actuales de la campaña de educación indígena en Bolivia", contribución de la delegación boliviana en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro, México, 1940.

RUBIO ORBE, GONZALO, "Aculturaciones de indígenas en los Andes", en *América Indígena*, vol. XIII, núm. 3, 1953.

TARDIO MAIDA, ALBERTO, *Historia de la educación rural*. En http://memorias.don-tardio.com/educacion.html (fecha de consulta: 19 de septiembre, 2010).

WILKIE, JAMES, *The bolivian revolution and US aid since 1952*, California, Latin American Center, University of California, 1969.

Bolivia en *América Indígena* 1940-1970								
Clasificación			**Autor**		**Título**	**Tema**		
Vol.	**Nº**	**Año**	**Nombre**	**País**		**País o región**	**General**	**Específico**
II	3	1942	Bairon, Max A.	Bolivia	La educación del indio en Bolivia	Bolivia	Educación	Caracterización del proyecto de los Núcleos Indigenales
III	1	1943	Posnansky, Arthur	Bolivia	Los dos tipos indigenales de Bolivia y su educación	Bolivia	Raza	Tipología y caracterización
IV	3	1944	De Pardo Zela, Patricia G.	Perú	Los efectos de la guerra en la población indígena de Perú y Bolivia	Perú y Bolivia	Economía	Balance sobre los efectos negativos de la posguerra
VII	3	1947	Montaño, Walter M.	Bolivia	Potencialidad del indio	América	Etnografía	Oda a la indianidad
XI	1	1951	Adolfo Otero, Gustavo	Bolivia	El profesionalismo de los indios Callahuayas, Bolivia	Bolivia	Etnografía	Salud y simbolismo
XII	2	1952	Bairon, Max A.	Bolivia	La educación indígena en las selvas de Bolivia	Bolivia	Educación	Resistencia y conflicto cultural
XIII	1	1953	Claure M. Toribio	Bolivia	¿Seguimos en Bolivia los principios de la educación fundamental?	Bolivia	Educación	Objetivos, logros y dificultades de los Núcleos Escolares Campesinos
XIII	3	1953	Rubio Orbe, Gonzalo	Ecuador	Aculturaciones de indígenas en los Andes	Perú, Bolivia y Ecuador	Desarrollo comunitario	Proceso de aculturación por la acción de la Misión Bautista
XXII	3	1962	Shapiro, Samuel	EUA	Los indios tobas de Bolivia	Bolivia	Economía	Migración, política gubernamental y desarrollo
XXIII	3	1963	Delegación Boliviana al seminario de trabajo sobre desarrollo de la comunidad	Bolivia	El programa de desarrollo de la comunidad en Bolivia	Bolivia	Desarrollo de la comunidad	Plan Nacional de Desarrollo Rural, su organización y desarrollo
XXIV	2	1964	Caviedes, Homero	Ecuador	El desarrollo espontáneo de la comunidad indígena de Bolivia	Bolivia	Desarrollo de la comunidad	Progreso en el Valle Cochabambino
XXVI	2	1966	Heath, Dwight B.	EUA	Etnohistoria de las tierras orientales de Bolivia	Bolivia	Etnohistoria	
XXVII	2	1967	McEwen, William J.	EUA	Teoría y metodología del proyecto RISM de Bolivia	Bolivia	Ensayo metodológico	Proyecto de investigación sobre estratificación social y politización en seis comunidades
XXVII	4	1967	Leons, Madeline Barbara	EUA	Reforma agraria en los yungas bolivianos	Bolivia	Economía	Cambios en la tenencia de la tierra y la organización de la producción
XXVIII	2	1968	Hickman, Jhon H.	EUA	Colonización y movilidad social en Bolivia	Bolivia	Economía	Cambios productivos en la colonización de tierra
XXVIII	3	1968	Comitas, Lambros	EUA	Educación y estratificación social en Bolivia	Bolivia	Educación	Reseña sobre el sistema educativo y los impactos del '52
XXVIII	3	1968	Romano Delgado, Agustín	México	Proyecto de demarcación de áreas socioculturales de Bolivia	Bolivia	Investigación	Delimitación y metodología
XXVIII	4	1968	Fortún, Julia Elena	Bolivia	Indigenismo en Bolivia	Bolivia	Indigenismo	Descripción institucional, objetivos, funciones y logros.
XXIX	1	1969	Merrifield, William R.	EUA	Instituto de Investigaciones Sociales, Oruro	Bolivia	Investigación	Descripción institucional, objetivos y funciones
XXIX	4	1969	Kornfield, William J.	EUA	Concepto de cultura y cambio social en un pueblo bilingüe de los Andes	Bolivia	Etnografía	Cambio y continuidad en Capinota, Cochabamba
XXX	1	1970	Burela, Alberto y Marta	EUA	Cultura y muyu-muyu: el efecto de la enfermedad en el proceso de desarrollo	Bolivia	Investigación veterinaria	Descripción de los logros alcanzados a través de la investigación

EL *A* DEL INDIANISMO REVOLUCIONARIO: FAUSTO REINAGA (1906-1994)

Gustavo Roberto Cruz
FFyL-UNAM

INTRODUCCIÓN

A lo largo de nuestra investigación, que lleva por título *? B A A52-B (! BB A) -)I A! !A-A 2E).)!/ B2A/ &!/ A/ 2-)E) 8A 5?2G).)3/ A)-2 3) A A A) !?)3/ A/ &!/ (525C(- ?*,[1] comprobamos que algunas de las categorías clave que resignificaron los indianistas y kataristas en Bolivia fue la de "liberación" junto con la de "indio".[2] Aquí nos ocuparemos del indianismo, en tanto *) !2-2& A5!/ .)!/ B2AA)-2 2* producidos por un sujeto, singular y comunal, que reivindica para sí "lo indio" como identidad civilizatoria, política y cultural. La resignificación del término "indio/a", iniciada en los años sesenta del siglo XX, consistió en el paso del uso colonial y dominador del término, en la voz de los dominadores aplicado a los "no blancos" o "no europeos", hacia el uso de "indio" como reivindica-

[1] La investigación se hizo en el ámbito del Posgrado en Estudios Latinoamericanos-UNAM para obtener la maestría en Estudios Latinoamericanos, en diciembre de 2008.

[2] Para el katarismo véase Silvia Rivera Cusicanqui, *5?).) 2 A5!?2A/ 2AE!/) 2 8 C ' A !-A . 5!)/ 2A H ? AHA9' ! ' F A40JJ (40 J*, La Paz, Aruwiyiri-Ediciones Yachaywasi [1984], 2003; y Javier Hurtado, *-A B ?) . 2*, La Paz, Hisbol, 1986. Sobre el indianismo véase Diego Pacheco, *-A/) /) . 2AA2 A/)2 A2/ B . 52? / !2 A/ A 2-)E)* , La Paz, Hisbol/MUSEF, 1992.

ción de una identidad cultural y política (quizá "étnica"), en voz de los dominados en clave emancipadora. Esto se expresó en la consigna: "indios nos dominaron, indios nos liberaremos". El indianismo, producido por el sujeto-indio, no es igual al indigenismo, construido por no-indígenas sobre el "objeto-indio". No justificaremos aquí la distinción, pero es fundamental tenerla en cuenta pues el indianismo no es un tipo de indigenismo.[3]

Si bien el indianismo fue posible por el acceso a los estudios universitarios de varios hombres (y quizá mujeres) aymaras y quechuas, el mismo no se constituyó en una corriente de pensamiento académico. Esto tiene relación, evidentemente, con la estructura "colonial del saber", que excluía de un modo sistemático hasta la mitad del siglo XX y aun excluye de modos más sutiles, a los indígenas de la educación superior como sujetos epistémicos, esto es, productores de pensamiento, filosofía y ciencia, y no como meros "objetos" de estudio.[4] Para abordar la cuestión debemos afrontar el problema epistemológico para delimitar qué es *) !2-2& A5!/ .)!/ B2AHA)-2 2* en general y en el indianismo en particular. No lo haremos aquí, pero vale advertir que nos oponemos sin más a las tres categorías.[5]

Nuestra investigación se ubica en la frontera entre la *) !2-2(&* y la *)-2 2* producidas por el "sujeto indio", esto es, por quienes se autoidentifican como indios y proponen un proyecto emancipador desde dicho sujeto, que es comunitario y per-

[3] Véase Henri Favre, *-A/)&!/) . 2*, México, FCE, 1998; Xóchitl Leyva Solano, "Indigenismo, indianismo y 'ciudadanía étnica' de cara a las redes neo-zapatistas", en Pablo Dávalos [comp.], *C! -2 A/ &!/ A B 2AHA !. 2 ?)*, Buenos Aires, CLACSO, 2005, pp. 279-309.

[4] Véase Edgardo Lander [comp.], *A 2-2/) -) A !-A !? A C?2 !/ B) . 2AHA)!/ ( ) A2) -! 8 !? 5! B)E A B)/ 2 . !?) /*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

[5] Con Arturo Roig consideramos que: "La filosofía no es ajena a lo ideológico; este hecho no es ilegítimo, ni menos parafilosófico; está en el filosofar mismo la respuesta que se ha de dar a ese contenido inevitable y el filosofar —definido como exétesis, como examen, por los antiguos— sólo podrá convertirse en una mirada iluminadora de su propio condicionamiento, en la medida en que pueda asumir de modo consciente su radical ambigüedad y su modo efectivo de inserción en el mundo", en Arturo Roig, *2 B2AHA)-2 2 A/ A . ?) A B)/* Mendoza, EDIUNC, 1993.

sonal. Esa fue y es la característica del indianismo producido en Bolivia desde los sesentas por uno de sus iniciadores más importantes:[6] José Félix Reinaga, más conocido como Fausto Reinaga (1906-1994)8El supuesto de que Reinaga haya sido a la vez un ideólogo y un filósofo, quizá sea mejor decir . C(B, está siendo rastreado por nosotros en la totalidad de su obra.[7] Por ahora, nos basamos fundamentalmente en las consideraciones de Hilda Reinaga, quien fuera su asistente personal (y como tal transcribió gran parte de los manuscritos o escribió, en versión mecanografiada, directamente del dictado de Fausto) y es la actual custodia de su obra. Ella entiende que el "indianismo" es la "filosofía del indio", una filosofía de la revolución emancipadora del indio con alcance universal.[8]

Contra una lectura culturalista que reduce "lo indio" a lo cultural, sin negar que la dimensión cultural sea fundamental para entender "lo indio", el término "indio" se resignificó desde un horizonte de "liberación india", es decir, desde un horizonte político. En !E2-C)3/ A/) de Fausto Reinaga, texto paradigmático del indianismo, se lee: "En Bolivia los trabajadores de las minas y de las fábricas son una rama orgánica y psíquica, carne vive y 'soplo vital' de la raza india. En Bolivia la 'clase obrera' presencial y esencialmente es la vanguardia india de la liberación de la Nación india".[9] El indianismo, en tanto ideología, pensamiento y filosofía de la -) !?)3/ A !-A/)2, tiene una relación problemática con el "clasismo", como se percibe en la cita. "Soplo vital", "raza india", "clase obrera" y "nación india"

[6] Constantino Lima es otro de los representantes fundamentales del indianismo.

[7] Señalamos que el término quechua . CB, que dio nombre a la célebre revista (creada en 1926) de José Carlos Mariátegui, alude a "sabio", "maestro", quizá "filósofo". A lo largo de nuestra investigación profundizaremos la cuestión, puesto que es central para entender el pensamiento de Reinaga. Su última etapa es caracterizada como "amáutica".

[8] Hilda Reinaga, "Biografía de Fausto en Reinaga", en !E) B A –,), La Paz, 2004. En http://www.faustoreinaga.org/home/?page_id=39.

[9] Fausto Reinaga, A !E2-C)3/ A/) , La Paz, Fundación Amáutica Fausto Reinaga, 2000, p. 390.

son categorías poco equiparables que se ponen en tensión dentro del indianismo revolucionario. En ese sentido, consideramos que uno de los temas problemáticos más relevantes es su distanciamiento y crítica de todo el pensamiento occidental y en particular del marxismo. El tema de un ensayo de Álvaro García Linera es elocuente al respecto: *-A ! !/ C!/ B2A !A 2 A I 2/ ! ?! E2-C)2/ ?) 8A/) /) . 2AHA ?G) . 2.*[10] Dicho desencuentro y relación tensa se confirman en algunos sectores aymaras kataristas-indianistas actuales que son muy críticos de lo que consideran la subordinación del movimiento indígena/indio a la izquierda blanca-mestiza marxista y nacionalista del Movimiento al Socialismo (MAS), sector al que califican como el "entorno blancoide" de Evo Morales.[11]

La crítica al marxismo de Fausto Reinaga (que por ahora tratamos en general, aunque debemos precisar a "qué marxismo" se critica: ¿a Marx, a Engels, a Lenin? ¿A sus sucesores leninistas, estalinistas, trotskistas, guevaristas? ¿Sólo al marxismo o comunismo o trotskismo boliviano? ¿A la teoría marxista o a las organizaciones partidarias locales sustentadas en su lectura de Marx? ¿A las guerrilleras en Bolivia y América Latina?) parece tener puntos de encuentro con ciertos nacionalismos tercermundistas de mitad del siglo XX y también con el discurso poscolonial surgido en los años noventa, que sostienen una crítica por igual al marxismo y al liberalismo por ser imperialistas (nacionalismos tercermundistas) o modernos-eurocéntricos (poscoloniales). Pero vale la pena ir más lento con estas relaciones para no confundir los nacionalismos tercermundistas y el "nacionalismo in-

[10] Álvaro García Linera, "El desencuentro de dos razones revolucionarias. Indianismo y marxismo", en *C !?/ 2 A !-A !/ .)!/ B2A ? B) 2A B/ 2 . !?) / 2*, núm. 3, México, CLACSO y La Jornada, 20 de diciembre de 2007. En http://www.jornada.unam.mx/2007/12/20/alvaro.html.

[11] Véase *!E) B A)–*, núm. 1, El Alto, 2007.

dio" de los sesenta y setenta, por un lado; y los discursos poscolonialistas y los kataristas-indianistas más recientes.[12]

La cuestión que nos interesa conocer a fondo es por qué el indianismo ubica al marxismo dentro de la misma lógica de dominación del indio, tanto como al cristianismo y al liberalismo. ¿Se trata de un exceso simplificador e ideologizado? No responderemos por ahora esta cuestión pero, basados en las lecturas realizadas hasta ahora, estamos en condiciones de sostener la hipótesis de que el indianismo de Fausto Reinaga pretende ser revolucionario "más allá" del marxismo. Reinaga partió de asumir algunos de los principios y categorías fundamentales del marxismo, pero luego detectó impedimentos (teóricos y prácticos) para la liberación real del indio en Bolivia y América. Esta hipótesis la sostenemos ante la pronta reacción de algunos que ven rápidamente en la postura de Reinaga una especie de conservadurismo indio. Es evidente que sí se pueden detectar posturas conservadores fundadas en lo indio y que critican también radicalmente al marxismo. En Bolivia se les suele descalificar con el término "pachamámicos". Por ejemplo es el caso de la filosofía indigenista de Rodolfo Kusch (1922-1979), quien heréticamente en Argentina pensó lo indio quechua-aymara, conjuntándolo con el peronismo (nacional-popular), pero con una clara postura indigenista conservadora que abreva de las filosofías de Heidegger y Spengler.[13] El caso de Reinaga es distinto, pues postula una "revolución india", luego de haber pasado por el marxismo/nacionalismo revolucionario, pero sin Occidente: sin Marx y sin Cristo.

Una de las tesis de Reinaga es que para liberar al indio se debe "sacar toda la filosofía occidental de la conciencia del

[12] Véase José Ramón Fabelo, "El poscolonialismo o el colonialismo de los 'pos'", en *!E) B A/ B?/)2/ -A ?GA ' 2?* , núm. 13, La Habana, 2002, pp. 130-141; Arturo Chavolla, *A. &!/ A !A . ?) A/ A-A ?G) . 2*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2005.

[13] Véase R. Kusch, *. ?) A5?2 C/* , Buenos Aires, Hachete, [1962] 1986. Y una crítica al mismo en Horacio Cerutti Guldberg, *)-2 2 A !A A) !?)3/ A B/ 2 . !?) (/* , México, FCE, 2006.

indio" y en particular "a Marx y a Cristo".[14] En la biblioteca personal de Fausto Reinaga, en las laderas del Killi-Killi (La Paz), existe un altar en cuyo centro está la *F)5' - ,* una foto de Fausto Reinaga en su madurez, un bastón de autoridad comunaria, flores y vasijas. Y a un costado están las fotos de los filósofos y científicos europeos más conocidos que el mismo Fausto Reinaga colocó. Muchos de ellos están en una lámina que tiene por título "Fundamentos filosóficos de nuestra civilización". Las figuras inician con Platón, pasando por Hegel, Nietzsche y culminan con Einstein (Marx aparece en una lámina pegada al lado y Lenin en el otro costado). La primera vez que estuvimos allí, en 2008, nos contó Hilda Reinaga que Fausto tenía esas fotos allí para mostrar a los que le visitaban que él se tuvo que sacar todo ese pensamiento de la cabeza para poder liberarse y proponer la liberación del indio. Hoy, la Fundación Fausto Reinaga invita del siguiente modo a realizar un estudio de su pensamiento: "El pensamiento de Fausto Reinaga necesita de un estudio profundo para que esté efectivamente al servicio de una lucha política eficiente. Por ejemplo, ¿qué quiso decir con sacar a Cristo y a Marx de la cabeza del indio?".[15]

VIDA Y OBRA DE FAUSTO REINAGA

Existen dos trabajos biográficos sobre Fausto Reinaga. El primero, y más extenso, es del escritor ecuatoriano Gonzalo Humberto Mata (1904-1988), quien le dedicó la obra *C B2A !)A / & 8A , 5)A ' ,*[16] título en aymara que se puede traducir como *C B2A !)/ & 8A B3A A A6? / !.*[17] Se trata de un ensayo biográfico profundamente elogioso y conmovido sobre el "indio

[14] Véase Fausto Reinaga, *-A 2. ?!*, La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1981.

[15] En http://www.faustoreinaga.org/home/?page_id=40.

[16] Humberto Gonzalo Mata, *C B2A !)/ & 8A , 5)A ' ,* La Paz, PIB, 1968.

[17] Agradezco a Pablo Mamani la traducción.

escritor". Mata expresa literariamente su admiración, y también algunas críticas, por su amigo el "Kolla Fausto", el "escritor indio, racional y letrado". La obra relata, hasta fines de los sesenta, la trayectoria del "indio comunista" convertido en un "escritor indianista". Además, la publicación incluye la opinión de algunos críticos sobre sus obras más conocidas en la época.[18]

El segundo texto sobre la vida de Reinaga es de su asistente y sobrina Hilda Reinaga:)2&? A!A C B2A!)/ & .[19] El texto es breve y es el más actual. Antes que abundar en los datos biográficos, Hilda Reinaga reconstruye el proceso intelectual del Amauta. El texto es una "biblio-bio-grafía". Se trata de la síntesis más completa que se hizo hasta ahora sobre el pensamiento de Fausto Reinaga. Cabe destacar que Hilda Reinaga conoce en profundidad la vida y obra de don Fausto. Pensamos que fue una especie de álter ego (dicho occidentalmente) del pensador indio o el "otro ojo" del indianismo revolucionario (siguiendo la idea de 5 A(H? , es decir "dos ojos" o "dos miradas", para ver lo real propuesto por el katarismo). Por estas razones, consideramos a Hilda Reinaga una voz autorizada y fuente testimonial directa para comprender a nuestro autor. Además de brindar información valiosa en la vida del pensador indio, ella propone una interpretación de las etapas de su pensamiento: la marxista, la indianista y la amáutica. Por razones de espacio, elegimos presentar un breve relato biográfico sobre Fausto Reinaga basado en el texto citado de Hilda Reinaga y en un relato suyo realizado en el contexto del Homenaje al amauta Fausto Reinaga.[20]

[18] Se publican once opiniones sobre Fausto Reinaga como escritor en general y sobre tres de sus obras, que son: !-I C8A?! C? 2?A!A A!E2-C)3/ A( )2/ - (1953); -)/)2AHA-A ' 2- !A 2-)E) / 2A(1964), y A/ B–)&!/ B) A !-A ' 2- !A 2-)E) / 2 (1967). La gran mayoría fueron publicadas en periódicos bolivianos. Los textos, ordenados cronológicamente, corresponden a los autores Carlos Dujovne, Tristán Maroff, Anónimo, Gamaliel Churata, Valentín Abecia Baldivieso, Eduardo Ocampo Moscoso, Sergio Almaraz y René López Murillo.

[19] Hilda Reinaga, 258A)B

[20] El 18 de agosto de 2009 en La Paz (Bolivia) se realizó un homenaje al amauta Fausto Reinaga en el cual participé gracias a la generosidad de la señora Reinaga. El

Este último nos permite detectar algunos de los acontecimientos más importantes de la vida del indianista.

Fausto Reinaga nació el 27 de marzo de 1906 en un pueblo llamado Macha, ubicado en la provincia Chayanta del departamento de Potosí (Bolivia). Es un descendiente directo, por vía materna, de Tomás Katari, quien lideró una de las revueltas indias contra la Colonia a fines del siglo XVIII. Situarse en la línea hereditaria de un Katari es de gran importancia simbólica y estratégica en la región andina, como lo enseña Pablo Mamani. Fausto Reinaga, menciona Hilda, "como todo indio, en la infancia aprendió de las vivencias de su padre y de su madre, hasta que a los 17 años aprendió a leer y escribir el castellano en una escuelita de Colquechaca [Potosí]".[21] El joven indio, cuya lengua materna fue quechua, luego de aprender el español y cursar la secundaria en Oruro, llegó a la histórica Universidad de Chuquisaca en Sucre. Allí, puntualiza Hilda, "se topó con los filósofos europeos. Era la época en que recién estaba entrando a Bolivia el socialismo y el marxismo. Y se convierte en marxista y lee la obra de Marx, de Engels, de Lenin; lee a todos los revolucionarios"*8*[22] Reinaga fue por entonces "un marxista convencido y confeso". Destacamos que el hecho de que un hijo de

---

homenaje fue organizado por el Comité de Conmemoración del Centenario del Nacimiento del amauta Fausto Reinaga, el Centro de Desarrollo Integral AJLLAYWASI, la Célula Indianista Universitaria (CIU), el Movimiento Indianista Katarista (MINKA) y el Centro de Estudiantes de Sociología de la Universidad Pública de El Alto (UPEA); con el auspicio de la Cancillería del Gobierno de Bolivia. Como invitada especial participó la señora Hilda Reinaga. Entre los ponentes en el homenaje estuvieron el sociólogo e historiador Esteban Ticona (actual director de la Academia Diplomática Boliviana y autor de diversas publicaciones); el filósofo Jorge Miranda Luizaga (autor de)-2 2 /)/ , C/ . !/ B2 A -B?) AHA5!? 5! B2E A-Hisbol/Goethe Institut, 1996); el estudiante Jaime Flores (represente de MINKA-CIU) y quien escribe. Cabe destacar que MINKA, entre cuyos líderes se encuentran Carlos Macusaya y Pablo Velasco, entre otros, organizaron un taller sobre el !/ .)!/ B2A/) /) B A ! A C B2A !)/ & : A ! E2A CA)3/ A/) , que se desarrolló los sábados de agosto en la UPEA, y al cual tuvimos el gusto de participar.

[21] Hilda Reinaga, *2 58A)B*

[22] *2 8A)B*

campesinos indios llegara a la universidad en los años treinta del siglo XX es un dato que no debe pasarse por alto, que habla más de las cualidades excepcionales del joven Reinaga antes que de la apertura de una Universidad apropiada por los "doctos" blancos-mestizos. Se graduó como abogado con una tesis (aun inédita) de clara perspectiva marxista titulada *A C! B3/ 2) -A/ A 2-)E)* (1934). Ésta es la base de su primer libro publicado: *)B H-2 AHA / 2/ A* (1940), una obra tejida con dialéctica materialista sobre el comunismo incaico, el feudalismo colonial, la vigencia del *H-C* y la revolución india de 1780 y 1781. En los cincuenta participó activamente en la Revolución nacionalista, no obstante su relación con el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) fue crítica desde sus inicios, como lo atestigua su texto *B2?A I A B3/ 2?2* (1949).

A pesar de su marxismo, cuenta Hilda Reinaga, "había algo que no cuajaba en su alma y en su sangre". El marxista se sentía indio, pero lo negaba. Esto se demuestra, por ejemplo, cuando Fausto decidió cambiarse el apellido: de Reinaga, que era muy indio, por el de "Reinag", aunque por un corto tiempo. En 1957 viajó a Leipzig (Alemania) para participar en el IV Congreso Mundial de Sindicatos organizado por la Federación Sindical Mundial. Y de allí viajó hacia la Unión Soviética para la celebración del cuadragésimo aniversario de la revolución comunista. Según Hilda Reinaga, fue ahí donde Fausto inició su desencanto con el comunismo y el marxismo. En la obra *-A!/ (B.)!/ B2A. !) /) 2A !-A5C! -2A?C 2A* (1960) expresa su visión sobre el comunismo.

De regreso a Bolivia, dice Hilda, "se sintió indio más que nunca". En 1962 se produjo un acontecimiento especial en la vida de Fausto. Ante la crisis respecto a su adhesión al marxismo, Reinaga decidió viajar al Cusco. Cuenta Hilda Reinaga que:

> ahí, como una revelación que entró a su alma, declara que él era indio, que no era mestizo, que él tenía una cultura y filosofía propia. Tal vez en ese momento él todavía no llegó a ponerle el nom-

> bre de pensamiento indio a su ideología y filosofía, pero empezó a escarbar desde entonces todos los interrogantes que él tenía.[23]

Reinaga relata su experiencia en el artículo "El Cusco que he sentido" (1963). Por esa época se podría situar la inflexión de Fausto hacia lo que se constituirá como indianismo. Otro dato fundamental que evidencia su nueva perspectiva ideológica y política es que en 1962 participa como fundador del Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK) el cual constituiría uno de los hitos más importantes para la historia del indianismo y la política de Bolivia.[24]

Las obras que inician la nueva etapa de Fausto Reinaga son *-A)/)2AHA!-A ' 2- !A 2-)E) / 28A ?2 ! 2A A !?/ / 2A)!IA ! !)/* (1964) y *A)/ B–)&!/ B) A!-A' 2- !A 2-)E) / 2* (1967) en la que se enfrenta a los pensadores "cholos" bolivianos, sobre todo a Fernando Díaz de Medina, por entonces un descollante escritor mestizo. A fines de los sesenta, Fausto Reinaga está en condiciones de producir un quiebre en la historia del pensamiento político andino: la propuesta de una filosofía e ideología de liberación del indio. Su propuesta se expresa en la trilogía: */))! B2A!-A ?B) 2A/)2* (1970), "que es un panfleto incendiario para que el indio levante de alguna manera su cabeza y se ponga de pie después de siglos y siglos de esclavitud".[25] *A!E2-C)3/ A/)* (1970), que es la más trascendente e influyente obra del Amauta; y *!) A/)* (1971), en donde se enfrenta a los filósofos europeos que reducen al indio a una bestia o a un bárbaro. El objetivo de estos textos lo resume Hilda Reinaga del siguiente modo:

[23] *2 8A)B*

[24] El PIAK fue fundado el 15 de noviembre de 1962, día en que se conmemora el asesinato del gran líder aymara Tupaq Katari. Los estudiosos del indianismo sitúan al PIAK como la primera organización política de los indianistas. A partir de allí surgirán variadas expresiones, divisiones y orientaciones indianistas, que se articulan y encuentran con el katarismo. Véase Diego Pacheco, *-A/) /). 2AHA2 A/)2 A 2/ B. 52? (/ !2 !/ A 2-)E)* , La Paz, Hisbol/MUSEF, 1992.

[25] *2 8A)B*

> […] con estos libros él pretende meter el dedo en la llaga del indio, [pues] al hacer remover esa llaga es cuando el indio tiene que sentir su dolor de esclavo para poder liberarse, para poder levantar la frente. Porque Fausto Reinaga le estaba diciendo a ese indio: tú no eres inferior, tú eres un hombre que viene de esta gran civilización que fue el Tawantinsuyu […].[26]

La última etapa de la vida de Fausto Reinaga se destaca por su reflexión caracterizada como amáutica, lo que para algunos constituye la tercera etapa de su pensamiento. Su obra *A!E2(-C)3/ A . CB* (1981) mostraría ese giro. No dirimiremos aquí la cuestión, pues la complejidad de su obra y de la historia lo impide. Por ello dejamos cuestiones abiertas, por ejemplo y para mencionar sólo acontecimientos situados en los ochenta: su conflicto con otras organizaciones indianistas como el Consejo Indio de Sud América (CISA), su relación con las fuerzas armadas bolivianas, la relación con su hijo e intelectual indianista Ramiro Reynaga Burgoa[27] (o Wankar), la comunicación estimulante con el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, etcétera.

Para concluir, y siguiendo siempre a Hilda Reinaga, los últimos años de Fausto se concentraron en crear la filosofía amáutica que se resume en una frase: "el hombre es tierra que piensa". Considera Hilda Reinaga que:

[26] *2 8A)B*

[27] Ramiro Reynaga es hijo de Fausto Reinaga. Cuando fue joven ocupó el cargo de secretario regional de la Juventud Comunista de La Paz. Luego del fracaso de la guerrilla del Che, a la que quería sumarse, tuvo que exiliarse en Guatemala y en México. En este país entabló comunicación, entre otros, con Iván Illich y Guillermo Bonfil Batalla. Como escritor indianista adoptó el seudónimo de Wankar. Pasó de la militancia marxista hacia el indianismo, fue así que participó en la fundación del Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) en 1979. En 1980 fue nombrado coordinador del Consejo Nacional de la Juventud India y como tal participó en algunos eventos organizados por las Naciones Unidas. Es autor de *!2-2& AHA? I A!/ A . ?) A B/* (1972) y *F /B/ CHC8A)/ 2A)&-2 A !ÆC!?? A ! 'C (H ? A 2/ B A 5 1* (1982). Datos tomados de "Dos mundos opuestos. Entrevista de Víctor Molina con Ramiro Reynaga", en Roberto A. Restrepo Arcila, *) C? A52 !?AHA2. 5?!/)3/*, Quito, UNESCO/Siglo del Hombre Editores, 2002.

> si se ponen a analizar esa frase se darán cuenta de que es lo más perfecto de la filosofía india, la filosofía amáutica: "el hombre es tierra que piensa". Con eso [se] quiere decir que nosotros somos parte del Cosmos, parte de la Tierra, [...] somos la misma Tierra.[28]

El pensamiento de Fausto Reinaga fue indio y universalista. Por ello, en lenguaje de doña Hilda, Fausto postuló que la "salvación del planeta tierra" está en el pensamiento amáutico. -5!/ .)!/B2A/)2A(1991) fue el último fruto de Reinaga, pero no el fruto final.

El pensador indio murió en agosto de 1994. Desde entonces, nuevas generaciones de indianistas, como los jóvenes militantes organizados en la Célula Indianista Universitaria (CIU) y el Movimiento Indianista Katarista (MINKA), han tomado sus tesis centrales para una praxis de emancipación, con las tensiones y ambigüedades propias del proceso histórico y de las cuestiones problematizadas fogosamente por Reinaga. Fuego crítico de la dominación del indio e iluminador sereno con la tesis de que "el ser humano es tierra que piensa". El hecho de que la actual Cancillería del Gobierno de Bolivia apoye y abra su espacio institucional para realizar un homenaje al amauta Fausto Reinaga muestra la vigencia y el interés actual por su pensamiento, que en palabras del director de la Academia Diplomática de Bolivia es "uno de los intelectuales más originales que ha tenido Bolivia y que ha apostado, sobre todo, a un proceso de descolonización intelectual".[29]

LAS ETAPAS DE SU PENSAMIENTO

Hasta lo que sabemos, sólo existe un reciente análisis global y sistemático (aun inédito) del pensamiento de Fausto Reinaga.

[28] Hilda Reinaga, 2584)B

[29] Palabras de Esteban Ticona en el Homenaje al amauta Fausto Reinaga, La Paz, 18 de agosto, 2009.

Se trata del estudio del sociólogo aymara Esteban Ticona, realizado en el ámbito del Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar del Ecuador, cuyo título es "El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu Bolivia".[30] Esperamos su publicación pues será una obra pionera. En estos últimos años se está revirtiendo poco a poco la marginalidad del pensamiento de Reinaga de los ámbitos académicos, que se debió a que muchos lo consideraron sólo como un ideólogo.[31] El sociólogo aymara y ex ministro de Educación de Bolivia (2006-2007), Félix Patzi, opina que Fausto Reinaga es hoy un referente ideológico para los militantes kataristas-indianistas, pero no un referente académico.[32] A propósito de esto, Esteban Ticona Alejo afirma:

> Sobre la "trayectoria intelectual" de Reinaga no existen estudios profundos. Su original producción continúa siendo tratada muy superficialmente. A excepción de Mata (1968), que mediante la crónica periodística trata algo sobre su vida.[33] Algunos artículos de prensa, uno que otro folleto y el citarlo —algunas veces— en algún evento académico o político son formas de recordarlo (Oporto 1994, Martínez 1999, Reinaga 2004, Salas 2005). Por lo tanto, urge reconstruir su larga "historia intelectual".[34]

[30] Agradezco a Esteban Ticona su generosidad y estímulo para continuar con mi investigación. Él me brindó los datos sobre su investigación.

[31] Otro dato que muestra la reciente apertura académica hacia nuestro autor es el proyecto de tesis de licenciatura en Filosofía de René Ticona Condori, cuyo título es -)/)2A 2. 2AC!B2A2) -A/ A-A5!/ .)!/ B2A!A C B2A!)/ & (2009), que se está realizando en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz). Agradezco la generosidad de René Ticona, quien me brindó un borrador del proyecto.

[32] Véase Gustavo R. Cruz, "Entrevista a Félix Patzi. Para universalizar el sistema comunal-indígena (abril de 2008)", en !/ ?! AHA C!' !?! 8A!E) B A!A 2-D A!A)-2 2 , núms. 7-8, México, SECNA, septiembre 2008-marzo 2009, pp. 196-213.

[33] Se refiere a la biografía C B2A!)/ & , 5)A ' Ascrita por el ecuatoriano Gonzalo Humberto Mata8

[34] En el mismo sentido opina Marcia Stephenson: "Aunque generalmente se considera a Reinaga como el más persuasivo de los primeros pensadores del Indianismo en Bolivia, que yo sepa, hasta la fecha sus obras no se han sometido a ninguna forma de

En el punto anterior aludimos a varias de las obras más importantes de Reinaga. Sin embargo, su producción es más amplia, por lo cual nos detenemos en ella. La obra intelectual de Reinaga está compuesta por 35 textos publicados (el primero fue)B H2 AHA / 2/ [1940] y el último !/ .)!/ B2A/)2 [1991]): 24 libros, 5 artículos, 4 monografías, un /)A! B2 y una !) A52-B . Cabe advertir que la gran mayoría de las obras fueron publicadas por el mismo Reinaga dentro de proyectos editoriales militantes y marginales del mercado editorial boliviano y latinoamericano. Ninguno de sus libros fue publicado por alguna editorial "consagrada", de ahí la dificultad de acceder a ellos. La publicación de sus obras completas merece ser emprendida con urgencia.

Sobre la periodización de su pensamiento existen varias opiniones. Hilda Reinaga, la divide en tres etapas: la marxista-indianista, la indianista radical y la amáutica.[35] Para Esteban Ticona Alejo,[36] se podría periodizar en tres grandes etapas: primero la producción temprana y antioligárquica, en segundo lugar la etapa de su relación con el nacionalismo revolucionario y el marxismo, y por último, la madurez de su pensamiento con la generación de la ideología indianista. Fabiola Escárzaga organiza el pensamiento de Reinaga en tres etapas: nacionalista revolucionaria (1930-1962), indianista (1962-1981) y amáutica o rei-

análisis continuado. En contraste con otros escritores indigenistas como por ejemplo Franz Tamayo, no he encontrado ningún artículo o estudio del tamaño de un libro sobre el pensamiento de Reinaga". Véase Esteban Ticona Alejo, "La necesidad de investigar sobre la vigencia del pensamiento de Fausto Reinaga en Qullasuyu-Bolivia", en !E) B A –,), año 3, núm. 10, 2005. En http://www.faustoreinaga.org/home/mallki/revistas/Jtitu10r10agosto05.htm.

[35] Véase Hilda Reinaga, Nota a la segunda edición de A !E2-C)3/ A/) (2001). Ella misma, en una entrevista concedida en abril de 2008 en La Paz (inédita), comentó que no consideraba que la etapa indianista y la amáutica sean estrictamente distintas, sino que el amautismo es una profundización del indianismo, mientras que sí habría un quiebre respecto a la etapa marxista de Reinaga.

[36] Ticona Alejo, "La necesidad de…

naguista (1981-1994).[37] Para Félix Patzi, habría tres etapas importantes de su pensamiento: la fundación del indianismo (1960-1970), la etapa de la tesis de las dos Bolivias (1970-1980) y la del pensamiento amáutico (1980-1994).[38]

Como se ve, los autores coinciden en considerar que la etapa indianista de Reinaga es a partir de los años sesenta. Pero no hay coincidencia sobre la etapa anterior. Para Esteban Ticona se caracteriza por ser antioligárquica y por su "relación" con el nacionalismo revolucionario y el marxismo, para Hilda Reinaga es marxista con una tensión indianista, mientras que para Fabiola Escárzaga es nacionalista revolucionaria. Patzi no se refiere al pensamiento de Reinaga previo a los sesenta. Cabe preguntarse aquí sobre la relación entre el internacionalismo marxista y el nacionalismo revolucionario en Bolivia para lograr precisar cuál de las valoraciones es la más acertada y en qué sentido serían contradictorias. El otro punto de coincidencia relativa es sobre la caracterización de la última etapa del pensamiento de Reinaga como amáutica, que abarcará desde la década de los ochenta hasta su muerte. Ahora bien, algunos sostienen que es una etapa de continuidad del indianismo (H. Reinaga) y otros que es una ruptura hacia una orientación "religiosa esotérica" (Escárzaga). Sin problematizar, por ahora, las periodizaciones arriba enunciadas, organizaremos provisionalmente los 35 textos publicados de F. Reinaga, que comprenden libros, folletos y artículos, en tres etapas; [39] 7la inicial (marxista o nacionalista

[37] Fabiola Escárzaga, *A 2. C/) A/ &!/ A/A A B B&) A/ C?&!/ B A !A)/ !A)&-2A/ A !?DA 2-)E) AHA G) 2*, México, UNAM, 2006 (tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM).

[38] Félix Patzi Paco, *) B. A 2. C/ -8A / A5?25C! B A -B?/ BE A -A) B. A) !? -*, La Paz, Ediciones DRIVA, 2007.

[39] Según José M. Fernández Fernández, "Movimientos indígenas", en Román Reyes [dir.], *))2/ ?)2A ? B) 2A !A)!/) A 2) -!* . En http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/M/mov_indigenas.htm). Existiría otro libro de Fausto Reinaga: *!2-2& AH ? I A/A . ?) A B/* , La Paz, Ediciones Futuro, 1972. Sin embargo, Fernández equivoca la autoría, pues la obra es de su hijo Ramiro Reynaga.

revolucionaria) (1934-1962), 7la indianista (1962-1980) y 7la amáutica (1980-1994).

7La etapa inicial comprende las obras: *A C! B3/ A2) -A/ 2-)E)* (1934, inédita); *)B H2 AHA / 2/* (1940); *B2? I A B/ 2?2* (1949); *)2/ -) . 2A 2-)E) / 2* (1952); *)!(A ?? AHA-) !?B 8A A?!E2-C)3/ A/)2/ -AHA'-A)/)2* (1953); *!-I C8A ?! C? 2?A !A A !E2-C)3/ A)2/ -* (1953); *? / I . H2AHA A?!E2-C)3/ A 2-)E) /* (1956); *!E2-C)3/ A C-(BC? -AHA ? B)* (1957, según Ticona es de 1956); *-) ! ?&C!* (1960); *-A!/ B).)!/ B2A !) /) 2A !-A5C! -2A?C 2* (1960) y España (1960).

7La etapa indianista comprende: *-A CI 2A9C!A' !A!/ B) 2* (1963); *-A)/)2AHA'-A ' 2- !A 2-)E) / 28A ?2 ! 2A A !?/ / 2)!I A !A !)/* 1964); *A)/ B3–)&!/ B) A !-A ' 2- !A 2-)E) (/ 2* (1967); *-A)/)2AHA-2 A(?)B2?! A !A . ?) A(*1968); *!E2AC)3/ A /)* (1970); */))! B2A !-A ?B) 2A /)2* (1970); *!) A /)* (1971); *. ?) A /) AHA) !/ B3* (1974); *2 !?A /)2AHA) !/ B3* (1974, sólo citado por Ticona) *A(I 3/ AHA-A)/)2* (1978); *-A5!/ .)!/ B2A . CB)(2* (1978) e */ A) A)A* (1978).

7La etapa amáutica incluye: *; C A !?:A0 ; 3. 2AE)E)?!. 2 :* o *!)/ &C) . 2* (1980); *-A' 2. ?!A(*1981); *A?!E2-C)3/ . CB)* (1981); *2-)E) AHA- A?!E2-C)3/ A !A- A C!?I ?.* (1981); *A? A !A)/ B3)/* (1981); *C B2A !)/ &* (1981);[40] *A52 ?! C. ?!A ?).)/ -A !-A5!/ .)!/ B2A C?2(5!2* (1982); *3 ? B3 AHA-2* (1983); *C?25 A5?2 B)BCB A !)/* (1984); *. ?) A J J A 12 A !A(- E)BC A(. ?!AHA (?!* (folleto de 1984); *?). !/ 8A 3 ? B3 A ?) B2 A ?GA ' C?(A ')– A 22 !E'-BA B -)/ A)B3!? A ! & /* (1986) y *-A5!/ (.)!/ B2A)/)2* (1991).

[40] Publicado en Guillermo Bonfil Batalla, *B25 AHA?!E2-C)3/ A-A5!/ .)!/ B2A52-(B) 2A 2/ B. 52? / !2A !A2 A)/)2 A/ A . ?) A B)/* , México, Nueva Imagen, 1981.

Queda como tarea rastrear los artículos de Reinaga publicados en diversas revistas y periódicos (como en la !E) B . CB auspiciada por la Comunidad Amáutica Mundial) y la rica producción epistolar que intercambió con diversos escritores. Fausto Reinaga tuvo amigos e interlocutores que le alentaron como el anarquista Regis Eugen (1895-1987); el socialista Tristán Maroff y el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla.[41] Nuestro análisis riguroso de toda la obra del autor indianista está en proceso.

Discusiones actuales sobre Fausto Reinaga

En lo que sigue sólo perseguimos presentar algunas ideas actuales a favor y en contra de Fausto Reinaga. No las analizamos en profundidad por razones de espacio. Nuestro propósito es mostrar qué se dice hoy del pensamiento del Amauta. Así, dos voces contemporáneas en contra del indianista son las del boliviano Franco Gamboa Rocabado[42] y la del mexicano Armando Bartra.[43] Voces a favor las hay múltiples y en diversos niveles, gran parte de ellas se expresaron en la !E) B A –,) (que se publicó entre 2003 y 2006) de la Fundación Fausto Reinaga y se expresan en la !E) B A C, ? (La Paz, Bolivia). De estas voces podemos destacar, sin ser exhaustivos, las de Esteban Ticona,[44]

[41] En México, fue Guillermo Bonfil Batalla quien hizo una recepción positiva del indianismo, en particular de Fausto Reinaga y Ramiro Reynaga. Véase su libro: B25 HA!E2-C)3/ 8A -A5!/ .)!/ B2A 2/ B. 52? / !2A !A2 A/)2 A/ A . ?) A B/ (1981), y sus ensayos:) B2?) A)C!A 2A2/ A2 E A) B2?) (1988) y A C-K? A/) A 2. 2 5?2H B2A)E)-)I B2?)2 (1989, publicado en 1991).

[42] Franco Gamboa Rocabado, "Sobre el indianismo en Bolivia", en A ?!/ , La Paz, 17 de enero, 2009. En http://www.laprensa.com.bo/noticias/17-01-09/17_01_09_opin2.php.

[43] Armando Bartra, -A 2. ?! A ! A)! ?? 2 A México, UACM/Itaca/UAM, 2008.

[44] Ticona Alejo, "La necesidad de…

Marcia Stephenson[45] y Carlos Bedregal Tarifa.[46] Nos detendremos brevemente en la crítica de A. Bartra y en la valoración positiva de M. Stephenson.

En el contexto mexicano, Armando Bartra en *-A 2. ?!A ! ')!??2A* se ocupa de nuestro autor en un capítulo de sugerente título: "La conspiración de los diferentes". Allí, sitúa a Fausto Reinaga como parte del "indigenismo", y no del indianismo como debería ser, diciendo que "el indigenismo pasó de proponerse diluir las diferencias a reivindicar la diversidad y de ahí a una suerte de racismo invertido que sostiene la superioridad de los pueblos originarios".[47] Y toma como ejemplo de esto un párrafo de la obra *A I 3/ AHA-A/)2* (1978)[48] de Fausto Reinaga, que por cierto no es citada como fuente directa sino tomada de la obra de Félix Patzi, *-A) B. A2. C/ -8A / A5?25C! B A -B?(/ B)E A -A) B. A) !?* - (2004). Bartra también ubica en esa línea discursiva al mexicano Guillermo Bonfil Batalla (*G) 2 5?2 C/ 28A / A)E)-)I)3/ A !&*) y al aymara Felipe Quispe. A ellos le aplica la crítica de "etnocentrismo invertido" elaborada por Héctor Díaz Polanco.[49]

Más adelante afirma que existe un neoindianismo boliviano que, apoyado en las tesis de Reinaga, reivindica la memoria de Tupaq Katari. Y con base en los análisis de Álvaro García Linera,[50] afirma que

> la lucha contra el "colonialismo interno" puede conducir a la construcción de un nuevo universalismo multiidentitario e incluyente

[45] Stephenson, *258A)B3*

[46] Carlos L. Bedregal Tarifa, "Fausto Reinaga y el problema de la descolonización", en *!?)3) 2A C, ?* , núm. 25, La Paz, 7 de noviembre-7 de diciembre de 2007. En http://www.periodicopukara.com/pasados/pukara-25-articulo-del-mes.php.

[47] Bartra, *258A)B3*, p. 185.

[48] A. Bartra fecha la edición en 1987. Pero la primera edición, y única hasta lo que sabemos, fue en 1978.

[49] Véase H. Díaz Polanco, *-A / 2/ A/ 2??)8A)E!?) C-E?. AHB2-!? /)* , México, Universidad de la Ciudad de México, 2004.

[50] Véase Álvaro García Linera, "Indianismo y marxismo", en *? B?)* , año 1, núm. 2, La Paz, diciembre de 2007.

como el del Movimiento al Socialismo del que proviene el hoy presidente Evo Morales, pero también a un fundamentalismo aymara flexibilizado pero etnicista como el de los Ayllus Rojos que impulsa Felipe Quispe.[51]

La objeción principal que hace Bartra por igual a Fausto Reinaga, a Bonfil Batalla y a Felipe Quispe se dirige a lo que sería su lógica de "choque de civilizaciones", la occidental capitalista *E!? C* la civilización indígena/india, como clave explicativa del capitalismo. Eso supone que el mundo indígena americano estaría "fuera" del sistema, lo que para Bartra es un análisis deficiente, pues carece de una perspectiva estructural, la que "muestra que los pueblos originarios fueron incorporados al capital en el modo perverso del colonialismo y viven perpetuamente al filo de la exclusión pero producen y reproducen dentro del sistema tanto sus diferencias como sus utopías antisistémicas."[52]

Dos observaciones hacemos al análisis de Bartra: no se puede confundir indigenismo con indianismo, sobre todo al referirse a Fausto Reinaga, quien explícitamente rechaza el indigenismo. Consideramos pertinente distinguir indianismo de indigenismo, sobre todo por las implicancias políticas de ambos términos que expresan proyectos distintos. En segundo lugar, si bien hoy es justificado hablar de "indianismo-katarismo" como una misma corriente ideológica de la región andina, no es del todo acertado vincular sin más las tesis de Reinaga con las del katarismo. Aquí se abre un debate historiográfico importante.

Por otra parte, la interpretación de Bartra sobre Reinaga, que nos parece de segunda mano, sí permite visualizar un problema central: ¿cómo entender la dominación capitalista, que también es moderna-occidental, desde la perspectiva indianista? La objeción de Bartra forma parte de lo que comúnmente se objeta al indianismo: su abandono del análisis de clase para enten-

[51] Bartra, *258A)B*, p. 186.
[52] *2 8A)B*

der la dominación capitalista. Esta cuestión no la podemos resolver aquí, pero es fundamental. Lo que sí se muestra es que el desencuentro entre indianismo y marxismo persiste.

En un sentido contrario al de Bartra, consideramos muy sugerente el artículo C B2A !)/ & AHA-A) C? 2A/) /) B de la estadounidense Marcia Stephenson, entre otras razones, porque vincula la crítica de Reinaga sobre la dominación del indio a la crítica de Frantz Fanon sobre la dominación del "negro".[53] Stephenson relaciona a Reinaga con los "discursos nativo-nacionalistas descolonizadores" de los "negros". El - , A 2F!? sería el referente del "poder indio" en Bolivia. La autora pone a Reinaga en la línea de Frantz Fanon (1925-1961), al punto de que sugiere que lo que significó Fanon para la crítica al colonialismo desde el sujeto "negro", significa Reinaga para esa crítica desde el sujeto "indio". A !E2-C)3/ A/) (1970) de Reinaga ejercería el mismo impacto descolonizador que la obra 2 2/ !/ 2 A !A A3!?? (1961) de Fanon.

Stephenson considera, y acordamos, que los tres textos de Reinaga que más impactaron en los jóvenes estudiantes y activistas indios (sobre todo aymaras) fueron A !E2-C)3/ A/) , /))! B2A !-A ?B) 2A/)2A !A 2-)E) y !) A/) . La polémica que generan los textos de Reinaga es notoria y es un rasgo central en la recepción que tuvieron y tienen tanto en sectores de izquierda como dentro de las filas indianistas y kataristas, además de los sectores liberales y conservadores. En ese senti-

[53] Marcia Stephenson es profesora en el Departamento de Lenguas y Literatura Extranjeras de la Purdue University en Indiana (Estados Unidos). Es autora de dos ensayos sobre Fausto Reinaga: "El uso del dualismo y género sexual en la formulación del discurso indianista de Fausto Reinaga", en J. Salmón y G. Delgado [eds.], !/ B) A)C(/ AH5 ?B))5)3/ A52-B) A! !A A 2-2/) A-A)&-2A La Paz, Plural, 2003, pp. 153-161 y "Savage Emergence: Toward a Decolonial Aymara Methodology for Cultural Survival", en Jerome Branche [ed.], ! A 2-2/) -) . A/ A2) -A? / 2?. B2/ A/ A B/ . !?) A/ AB!A ?) ! / Miami, University of Florida, 2008. Otras publicaciones de la autora "Hacia un análisis de la relación arquitectónica entre el género femenino y la raza en Bolivia", en ! B'A !.)/)) B, vol. 17, México, abril, 1998, pp. 58-71, y el libro !/ !?A/ A 2 !?/)B/A/ A/ ! / A 2-)E) , Austin, University of Texas Press, 1999.

do, Stephenson destaca las opiniones negativas sobre Reinaga del recientemente fallecido trotskista Guillermo Lora[54] y del indianista Luciano Tapia.[55] Es sugerente la interpretación que hace la autora sobre el rechazo que genera Reinaga:

> Me gustaría sugerir desde el principio que los escritos de Reinaga fueron considerados escandalosos y particularmente ofensivos para numerosos sectores de la sociedad boliviana precisamente porque, usando la expresión de la crítica cultural chicana Laura Elisa Pérez, "encarnan todo lo que está destinado a ser desmembrado dentro de lo simbólico dominante".[56]

Stephenson propone entender la obra de Reinaga dentro de un marco epistemológico anticolonial que permite analizar la violencia de la dominación colonial en Bolivia y que tiene como antecedente la propuesta de Eduardo Nina Quispe en los años treinta. Para llegar a ello, Reinaga realizó un proceso autocrítico de descolonización. La autora explica este proceso desde Fanon (y del estudio sobre él realizado por Adele Jinadu):[57] el sujeto colonial experimenta un choque psicológico cuando advierte que la "raza estructura las instituciones sociopolíticas del colonialismo", lo que le conduce a recuperar las raíces indí-

[54] Guillermo Lora (1922-2009) fue un trotskista boliviano. Militante y dirigente principal del Partido Obrero Revolucionario (POR) boliviano desde los cuarenta del siglo XX y autor de una multiplicidad de escritos. Entre sus obras se encuentran: ? A2. 5-!(B , 65 ts., La Paz, Ediciones Masas, 1994;))2/ ?)2A52- B) 2, 2 ts., La Paz, Ediciones Masas, 2002;) B2?) A !-A 2E).)!/ B2A ?!?2A 2-)E) / 2, 4 ts., La Paz, Los amigos del libro, 1969.

[55] En 1978 Luciano Tapia fue uno de los fundadores, junto con Constantino Lima y Julio Tumiri, entre otros, del MITKA. Como partido político participaron en las elecciones de 1978, 1979 y 1980. En este año se dividen, quedando el MITKA liderado por Constantino Lima y el MITKA-1 liderado por Luciano Tapia. Es autor de , ' . F , F) G A A A C! B Æ) 7A CB2)2&? A !AC/ A H ? , La Paz, Hisbol, 1995. Al respecto véase Josefa Salmón, "Una historia del pensamiento indianista Ikhamawa Jakawisaxa", en !E) B A !A/) , vol. LXIII, núm. 244, 2008, pp. 115-138.

[56] Stephenson, "El uso del…

[57] Adele Jinadu es autora de / 2/ A/ A! ? ' A2 AB !A ?) / A!E2-CB2/ Londres, Taylor & Francis, 1986.

genas como momento crucial de concientización. En Reinaga, dice Stephenson, se ve la dura batalla de la afirmación de la subjetividad india.

En suma, para Stephenson el pensamiento de los setenta de Reinaga se puede entender como una "teoría del nativo-nacionalismo descolonizador".[58] La autora propone entender la obra *A !E2-C)3/ A/)* como un abierto desafío a la izquierda local. Esto es, al análisis marxista y leninista, Reinaga opuso un análisis anticolonialista desde los intelectuales y líderes tercermundistas y nacionalistas, tales como Patrice Lumumba, Frantz Fanon, Gandhi, Amilcar Cabral, Malcom X, Stokely Carmichael y diversos líderes del movimiento *- , A 2F !?* de Estados Unidos. De todos ellos, dice Stephenson, Fanon y el movimiento *- , A 2F !?* son los que más influyen en Reinaga.

Para concluir, entendemos que para realizar una lectura crítica y fecunda de la obra de Fausto Reinaga debemos rechazar la simplificadora objeción de "racismo invertido", "culturalismo" y hasta "fascismo indio"; como solemos oír persistentemente en los ambientes "mestizos" y no indígenas, tanto en sectores de izquierda como también de la derecha. Con esto, no negamos la problematicidad de las categorías y de la lógica de nuestro autor. La polémica que generan los textos de Reinaga es notoria y es un rasgo central en la recepción que tuvieron y tienen en todo el abanico ideológico. Esto tiene que ver con que Reinaga *!. 2-)3* (término propuesto por Silvia Rivera Cusicanqui como más propio de la plural crítica anticolonial en Bolivia y más expresivo que el multiusado "deconstrucción", término tan "posmo" y francés) las supuestas bases del colonialismo moderno.

En 2008 tuvimos la posibilidad de conocer a Hilda Reinaga y la casa de don Fausto. Llegamos a ella, ubicada en el cerro Killi-Killi en Villa Pabón, La Paz, luego de subir por una pendiente pronunciada que deja exhausto a cualquiera no habi-

[58] Para explicar el significado de esta categorización, Stephenson remite al estudio de Madhu Dubey, *' !A ?C!A)!A2 A3 !A B2/ A / 2/ A / A !.)/) . .*

tuado a las alturas. Su casa se divisa enseguida: un viejo cartel dice “Fausto Reinaga abogado”. Es una casa de adobe, como la de las mayorías indias. Nos recibió Hilda Reinaga, generosa para abrirnos al mundo del indianista. Mientras ingresábamos a la casa, por un patio con plantas, nos preguntó qué estudiábamos. Para simplificar, dijimos: “filosofía”. Entonces contó: “mire, este pasaje se llama Zaratustra. Cuando don Fausto llegó a este lugar no había nadie aún, y él construyó su rancho, entonces le puso el nombre Zaratustra al caminito que llega a su casa”. Ya en ella, encontró de casualidad una factura de cobro de luz y nos la mostró. Efectivamente, la dirección era Pasaje Zaratustra. Ni ella ni el que escribe mencionamos a Nietzsche. No hizo falta. Reinaga escribió contra todo Occidente y llamó al camino hacia su casa con un nombre nietzscheano. Puede ser contradicción, signo que acompaña la recepción de su obra, o bien, un extraño punto de encuentro entre razones furibundamente críticas de eso que se nombra como “Occidente”. Se trata del “soplo vital” indio que Reinaga propuso desde su primera obra como metáfora (vitalista) de la liberación india.

BIBLIOGRAFÍA

BARTRA, ARMANDO, *-A' 2. ?!A !A')!??2 A*México, UACM-Itaca-UAM, 2008.

BEDREGAL TARIFA, CARLOS L., "Fausto Reinaga y el problema de la descolonización", en *!?)3) 2A C, ?* , núm. 25, La Paz, del 7 de noviembre al 7 de diciembre de 2007. En http://www.periodicopukara.com/pasados/pukara-25-articulo-del-mes.php.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO [coord.], *B25 AHA?!E2-C)3/ 8A -5!/ .)!/ B2A 2/ B. 52? / !2A !A-2 A)/)2 A!/ A . ?) B)/* , México, Nueva Imagen, 1981.

_____, "Historias que no son todavía historia", en AAVV, *) B2?) A5 ? A)C* , México, Siglo XXI, 1988, pp. 229-324.

_____, "Las culturas indias como proyecto civilizatorio", en *!/ ?A/ C! B A C-BC?* México, Alianza Editorial, 1991, pp. 71-87.

CRUZ, GUSTAVO R., *? B) A A A52- B) (! BB) A') -)I A ! (A !A-A 2E).)!/ B2A/ &!/ A/ A 2-)E) 8A 5?2G).)3/ A)-2 3)(A A A) !?)3/ A/ &!/ (525C- ?*, México, 2008 (tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM).

_____, "Entrevista a Félix Patzi. Para universalizar el sistema comunal-indígena (abril de 2008)", en *!/ ?! AH C! ' !?! 8A !E) B A !A 2- B) A !A A)-2 2* , núms. 7 y 8, México, SECNA, septiembre 2008-marzo 2009, pp. 196-213.

ESCÁRZAGA, FABIOLA, *A 2. C/) A/ &!/ A/ A A B B&))/ C?&!/ B A !A)/ A !-A)&-2A !/ A !?D A 2-)E) AHA G) 2*, México, 2006 (tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM).

FANON, FRANTZ, *2 A 2/ !/ 2 A !A AB!??* México, FCE, 1963.

FAVRE, HENRI, *-A/)&!/) . 2*, México, FCE, 1998.

GAMBOA ROCABADO, FRANCO, "Sobre el indianismo en Bolivia", en *A ?!/* , La Paz, 17 de enero, 2009. En http://www.laprensa.com.bo/noticias/17-01-09/17_01_09_opin2.php.

GARCÍA LINERA, ÁLVARO, "El desencuentro de dos razones revolucionarias. Indianismo y marxismo", en C !?/ 2 A !-A !/ (A A)!/ B2A ? B) 2A B)/ 2 . !?) / 2, México, CLACSO/La Jornada, núm. 3, 20 de diciembre, 2007. En http://www.jornada.unam.mx/2007/12/20/alvaro.html.

HURTADO, JAVIER, -A B ?) . 2, La Paz, Hisbol, 1986.

MATA, HUMBERTO GONZALO, C B2A !)/ & 8A , 5)A ' , La Paz, PIB, 1968.

PACHECO, DIEGO, -A/) /) . 2AHA2 A/)2 A 2/ B . 52? / !2 A/ 2-)E) , La Paz, Hisbol/MUSEF, 1992.

PATZI PACO, FÉLIX,) B . A 2. C/ -8A / A5?25C! B A -B?/ B)E -A) B . A) !? -, La Paz, Ediciones DRIVA, 2007.

, de la Fundación Amáutica Fausto Reinaga, La Paz, núms. 1 (2003) a 13 (2006).

, núm. 1, El Alto, Centro Andino de Estudios Estratégicos, 2007.

REINAGA, FAUSTO,)B H2 AHA / 2/ , Oruro-Bolivia, Imprenta Mazuelo Oruro, 1940.

_____, B2?A I A B/ 2?2, La Paz, Publicaciones del CEC, 1949.

_____,)2/ -) . 2A 2-)E) / 28A !2? AHA5?2&? . A La Paz, Rumbo Sindical, 1952.

_____,)!?? AHA-) !?B 8A A?!E2-C)3/ A/)2/ -AHA/ -)/)2, La Paz, Rumbo Sindical, 1953.

_____, !-I C8A ?! C? 2?A !A- A?!E2-C)3/ A/)2/ -, La Paz, Rumbo Sindical, 1953.

_____, "La raíz del pensamiento boliviano", en ' / 8 !E) B A C/))5 -A !A ?B AHA !B , vol. 1, núms. 1 y 2, La Paz, 1953, pp. 15-16.

_____, "La revolución boliviana no es ni debe ser burguesa", en !E) B A ?)-, núm. 1, La Paz, 1953, pp. 3-28.

_____, ? / I A . H2AHA A?!E2-C)3/ A 2-)E) / , La Paz, Casegural, 1956.

_____, !E2-C)3/ A C-BC? -AHA ? B) , La Paz, Casegural, 1956, separata parte del apéndice de ? / I A . H2AHA- !E2-C)3/ A 2-)E) / 8

_____, . ?) A J J A 1 2 A ! A - E)BC A . ?! AHA (A A?! A[s. p. i.] (folleto).

_____, -) ! A ?&C! , La Paz, Talleres Gráficos "Gutenberg", 1960.

_____, -A! / B) .)! / B2A !) /) 2A ! -A5C! -2A?C 2 A La Paz, Ediciones SER (Sindicato de Escritores Revolucionarios), 1960.

_____, 5 1 , sin datos, 1960.

_____, "El Cuzco que he sentido", en A)3/ (C5-! . ! / B2A 2.)/) -, domingo 6 de octubre, 1963.

_____, -A/)2AHA-A' 2- !A 2-)E) / 28A ? 2 ! 2A A ! ?A / (A 2A)! I A ! A !)/ A La Paz, Ediciones PIAKK (Partido de Indios Aymaras y Kheshuas del Kollasuyu-Bolivia), 1964.

_____, A)/ B –)&! / B) A ! -A ' 2- !A 2-)E) / 2, La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia, 1967.

_____, -A/)2AHA2 A ?)B2?! A ! A . ?) A La Paz-Bolivia, Ediciones PIB (Partido Indio de Bolivia), 1968.

_____, A ! E2-C)3/ A/) , 2ª ed., La Paz, Fundación Amáutica Fausto Reinaga, 2000.

_____, /))! B2A ! -A ?B) 2A/)2 A2ª ed., La Paz, Impresión Wa-Gui, 2007.

_____, !) A/) , 2ª ed., La Paz- Impresión Wa-Gui, 2006.

_____, . ?) A/) AHA) ! / B A La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia, 1974.

_____, A I 3/ AHA-A/)2, La Paz, Impresores: Litografías e Imprentas Unidas, 1978.

_____, -A5! / .)! / B2A . CB) 2, La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia, 1978.

_____, /) /) , La Paz, Impresores: Litografías e Imprentas Unidas, 1978.

_____, . CB A48A ! E) B A ! A- A 2. C/) A /) C/) -A 7, La Paz, Empresa Editora Urquizo, 1979.

_____, ; C A' !?: La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1980.

_____, -A' 2. ?! A La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1981.

_____, 2-)E) AHA A?!E2-C)3/ A !A AC!?I A ?. La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1981.

_____, A?? A !A)/ B)/ , La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1981.

_____, "Fausto Reinaga", en Guillermo Bonfil Batalla [dir.], B25 AHA?!E2-C)3/ A -A5!/ .)!/ B2A52-B) 2A 2/ B . 52(? / !2A !A-2 A)/)2 A!/ A . ?) A B)/ , México, Nueva Imagen, 1981, pp. 60-86.

_____, A52 ?! C. ?!A?).)/ -A !-A5!/ .)!/ B2AC?2(5!2 A La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1982.

_____, 3 ? B AHAH2, La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1983.

_____, C?25 A5?2 B)BCB A !)/ , La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1984.

_____, ?). !/ 8A 3 ? B A ?) B2 A ?GA ' C? ')– 22 !E'-BA B -)/ A)B!?A ! & / , La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1986.

_____, -A5!/ .)!/ B2A)/)2, La Paz, Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1991.

_____, A?!E2-C)3/ A . CB) , 2ª ed., La Paz, Impresión Wa-Gui, 2001.

REINAGA, HILDA, "Biografía de Fausto Reinaga", en !E) B A –A ,), La Paz, 2004. En http://www.faustoreinaga.org/home/?page_id=39.

REYNAGA BURGOA, RAMIRO, !2-2& AHA? I A/ A . ?) A B)/ La Paz, Ediciones Futuro Bolivia, 1972.

_____, con el seudónimo Wankar, F / B)/ CHC A)/ A 2A)&-2 A !A&C!?? A ' ! F H ? A 2/ B A 5 1 México, Nueva Imagen, 1981.

_____, "Dos mundos opuestos. Entrevista de Víctor Molina con Ramiro Reynaga", en Roberto Arturo Restrepo Arcila

[comp.], *) C? A52 !?AHA 2. 5?!/)3/ 8A . ?) A!A!5)!/ (A ! !AC A2? &!/ !* , Quito/Bogotá/UNESCO/Siglo de Hombre, 2002.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA, *5?).) 2 A5!?2A 2AE!/) 2 8AC ' !-A . 5!)/ 2A H ? AHA9' ! ' F A40JJ (40 J*, La Paz, Aruwiyiri-Ediciones Yachaywasi, 2003.

ROIG, ARTURO, *2 B2AHA)-2 2 A/ A . ?) A B/ A*Mendoza, EDIUNC, 1993.

STEPHENSON, MARCIA, "Fausto Reinaga y el discurso Indianista en Bolivia", en *!E) B A –,)*, año 3, núm. 10, 2005. En http://www.faustoreinaga.org/home/mallki/revistas/index.html.

TICONA ALEJO, E. [comp.], *2 A / ! A ! !A2 A / !* , La Paz, Ediciones Yachaywasi, 2003.

_____, "La necesidad de investigar sobre la vigencia del pensamiento de Fausto Reinaga en Qullasuyu-Bolivia", en *!E) B A –,)*, año 3, núm. 10, 2005. En http://www.faustoreinaga.org/home/mallki/revistas/Jtitu10r10agosto05.htm.

IMÁGENES INSURRECTAS. CINE, VIDEO Y REPRESENTACIÓN INDÍGENA EN BOLIVIA*

Ana Daniela Nahmad Rodríguez

Habría, nomás como Alicia, que pasar al otro lado del espejo: allí donde sucede la otra historia. Aquella que más aquí y más allá de la humillación, la derrota y el abandono, busca y construye la pluralidad de sentidos donde se disemina la diversidad. 'La fiesta de la plebe' que tanto teme el poder.

Luis Huáscar Antezana J.
Prólogo a la primera edición del libro:
Oprimidos pero no vencidos.

INTRODUCCIÓN

El final de la cinta *Yawar Mallku* (Sangre de Cóndor, 1968) es inquietante y esclarecedor. El acercamiento al rostro indignado

* Este artículo es una síntesis de *La insurrección de las imágenes. Cine, video y representación indígena en Bolivia*, México, 2009 (tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM).

del protagonista, seguido de la cordillera andina, marca el regreso para hacer justicia por el asesinato de su hermano, víctima de un sistema social injusto y racista. El regreso a su comunidad es para continuar la lucha contra los opresores. El último plano es contundente: la pantalla se llena de brazos empuñando fusiles, indicando el reinicio de la gesta y legitimando la liberación de los grupos indígenas.

Bolivia se encuentra hoy en el centro de las miradas mundiales, no por sus producciones cinematográficas o en video, sino por sus procesos políticos. En 2005, ante el asombro de propios y extraños, el movimiento indígena llegó al poder afianzando un ciclo rebelde. Con analogías cinematográficas Emir Sader sintetizó este proceso, adelantando la relación entre imagen y política que será el centro de debate de este análisis:

> Hollywood ya nos enseñó: los "guapos" son los cowboys, que luchan contra los malos: los indígenas o "pieles rojas", traicioneros, expresión de la barbarie en pleno suelo yanqui. Hollywood ya criminalizó a japoneses, chinos, coreanos, africanos, árabes, mexicanos y, mediante estos últimos, a todos los latinoamericanos. Ya aprendimos qué es bueno y qué es malo; qué es feo y qué es bonito; quién (supuestamente) gana y quién pierde. De repente un indígena se vuelve presidente de la república: es inaceptable. Basta que John Wayne –el estadunidense indómito– tuviera que descansar, para que los indios atacaran de nuevo: ocuparan el Palacio Quemado, se posesionaran de ministerios, llamaran a una Asamblea Constituyente, hablaran en nombre del pueblo boliviano.[1]

Como menciona Sader, Hollywood ya lo exhibió muchas veces y lo sigue fotografiando en los filmes contemporáneos: "los indios deben continuar sometidos, los indios son los malos de la película". Si en los centros de conocimiento se olvidan los aportes teóricos y epistemológicos de las periferias latinoamericanas, con más fuerza el hegemónico modo de producción vi-

[1] Emir Sader, "Bolivia debe fracasar", en *La Jornada*, sección Opinión, 20 de abril, 2007.

sual hollywoodense promueve el desconocimiento de las imágenes alternativas, cines y videos que dialogan y proponen nuevas maneras de observar y representar al mundo.

A pesar de la aparente nulidad en la producción cinematográfica en Bolivia, y a la par de la contienda política, se vive una batalla de imaginarios que se expresa, entre otros muchos canales, por medio de tecnologías visuales. El que el enfrentamiento se dé también en este campo no es gratuito, ya que las imágenes en este país han sido parte de una pugna por el poder. El marco estructurante de la producción de imágenes en Bolivia y en toda América Latina ha sido el *hecho colonial* basado en una reciprocidad negativa:

> una estructura jerárquica en la que se ubican los diversos estamentos de la sociedad a partir de la posición que ocupan en la apropiación de los medios de poder —entre ellos el poder sobre la imagen y sobre el lenguaje, es decir, el poder de nombrar— y que, por lo tanto, confiere desiguales capacidades de atribuir identidades al otro.[2]

Durante el siglo XX latinoamericano se impusieron *visualidades hegemónicas*[3] y regímenes visuales, por medio de diversos mecanismos de administración de las imágenes y control de las condiciones de visibilidad de las diferencias culturales y étnicas. Mediante el desarrollo histórico las élites y el Estado han ejercido "políticas de identificación", al reservarse la administración de la identidad, e imponer una monoidentificación, una sola identidad cultural legítima, que ha funcionado como el susten-

[2] Silvia Rivera Cusicanqui, "La raíz colonizadores y colonizados", en Xavier Albó y Raúl Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado/Aruwiyiri, 1993, p. 58.

[3] Christian León, "Racismo, políticas de la identidad y construcción de 'otredades' en el cine ecuatoriano", en *Revista Chilena de Antropología Visual*, núm. 5, Santiago, julio de 2005, p. 3. En http://www.antropologiavisual.cl.

to imaginario de los "Estados nacionales".[4] En el repertorio cultural nacionalista la imagen del indio ha sido parte esencial de la construcción de las identidades imaginarias en los países latinoamericanos, ya fuera para negarla y afirmarse sobre su exterminio o para exaltarla y afianzarse sobre su glorioso pasado.

Las imágenes encubridoras

Desde los inicios de la exhibición cinematográfica en Bolivia tropezamos con las incipientes imágenes de indígenas. En septiembre de 1905, dentro del primer programa de exhibición publicado íntegramente en la prensa paceña, encontramos que los asistentes pudieron ver una de las primeras construcciones sobre indígenas en "el drama histórico" titulado *Venganza india*, curiosamente ambientado en México. La descripción de los cuadros permite intuir el argumento:

1. Indio merodeador será castigado.
2. Salida de la diligencia.
3. Asalto a la diligencia.
4. Perro mensajero.
5. Los raptores perseguidos.
6. El poder de los indios.
7. Liberación de los prisioneros.[5]

Esta aparición triunfal en la pantalla nos introduce a los recorridos de una imagen que permearía en América Latina. Desde luego que *Venganza india* es un filme precursor del género *western* y sabemos que los buenos estarían representados por

[4] Gilberto Giménez Montiel, "Identidades étnicas. Estado de la cuestión", en Leticia Reina [coord.], *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista/Porrúa, 2000, p. 14.

[5] Alfonso Gumucio Dagrón, *Historia del cine boliviano*, México, Filmoteca de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. 34.

los blancos y que los villanos serían encarnados por los indios. Aunque los presentados en este programa no eran indígenas bolivianos compartieron con la imagen de los grupos originarios de toda América Latina el estereotipo, la apropiación, la degradación de las imágenes, pero fundamentalmente la invisibilidad de su cultura.

El inicio del siglo XX boliviano fue turbulento y atroz. Resonaban los ecos de la Guerra del Pacífico y la Guerra Federal, también se escuchó con fuerza el clamor de las multitudes indígenas, organizadas en constantes sublevaciones. Frente a la inestabilidad, los intelectuales se dieron a la tarea de delinear los parámetros de la reconstrucción nacional. Uno de los temas centrales de esas formulaciones fue el lugar y papel de los pueblos originarios dentro de la nación, así el indigenismo se convirtió en una temática central. Las teorizaciones se desplazaron de la decadencia de los indios a las ideas de mejorar, preservar y aislar a la "raza". Bajo la máscara del mestizaje (símbolo de unidad y mezcla) lo que se ponía en juego era una vieja táctica de división de castas y jerarquización de la sociedad. Los nuevos discursos "proto-indigenistas" plantearon la bipolaridad indio/mestizo para elaborar una iconografía negativa de la mezcla racial como degradación cultural.[6] Estas estrategias y políticas sociales permearon en todos los campos, expresándose en poderosos dispositivos visuales. Fue singular el papel que cobraron las imágenes, ya que en muchos casos sirvieron para conocer y acercarse a los indígenas, pero al estar permeadas de la mirada colonial terminaron distorsionando, negando y, finalmente, pidiendo su desaparición.

El cine no estuvo exento de los debates por la identidad nacional. Los filmes indigenistas fueron de suma importancia y abarcaron gran parte de la producción argumental y documen-

[6] Brooke Larson, "Indios redimidos, cholos barbarizados. Imaginando la modernidad neocolonial boliviana (1900-1910)", en Magdalena Cajías [comp.], *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*, La Paz, Bolivia, Plural/Instituto Francés de Estudios Andinos/Embajada de España, 2001, p. 29.

tal de Bolivia. No es gratuito que los primeros largometrajes nacionales como *Corazón aymara, La profecía del lago* (ambos de 1925) o *Wara Wara* (de 1930) tuvieran dentro de sus protagónicos a los indios, sintetizando de manera particular la ideología del mestizaje. (Véase imagen 1).

IMAGEN 1. *Wara-Wara* (1930), foto de la Cinemateca Boliviana.

Por ejemplo, una nota periodística sobre el filme *Corazón aymara* revela las cegueras visuales de la época. A pesar de la alta presencia indígena en Bolivia, en el diario *La República* se leía lo siguiente: "A la finalidad educativa y artística de la película hay que añadir otra de más profundo alcance: la de conocer a una raza que cerca de nosotros pasa inadvertida, como un ser ajeno a nosotros y a nuestra civilización".[7]

[7] Gumucio Dagrón, *op. cit.*, p. 73.

El indigenismo como tema cinematográfico se complementó con la plástica, fundamentalmente en las obras de Cecilio Guzmán de Rojas. (Véanse las imágenes 2 y 3). En ellas se encuentran los tópicos del hieratismo, el disciplinamiento del cuerpo y el sacrificio de los grupos indígenas. En esas imágenes estáticas, la rigidez corporal es lo más sobresaliente, lo que representa el incipiente proyecto indigenista de la época, basado en la "normalización" biológica y moral de las comunidades autóctonas, y se exalta la sumisión como modelo de los grupos indígenas, vinculados al sacrificio, así como a su cercanía a la muerte, imposición del "triunfo de la naturaleza".

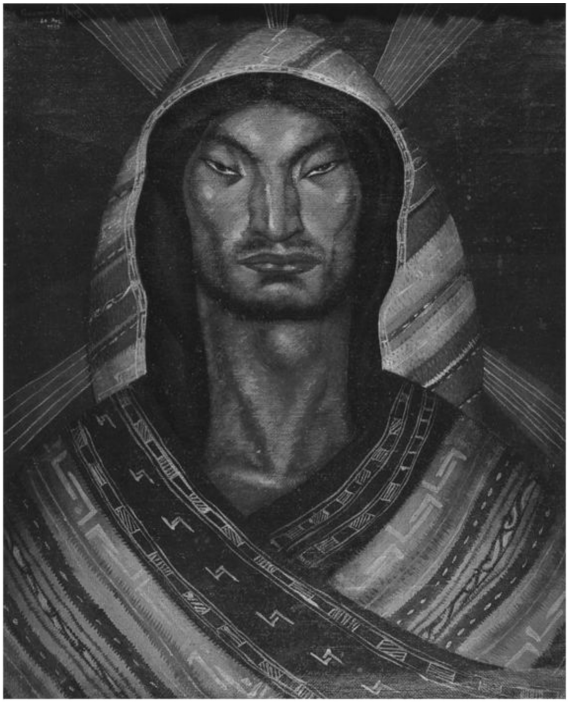


IMAGEN 2. *Cristo aymara*, Cecilio Guzmán de Rojas, 1939, imagen tomada de Cecilia Salazar, "Identidad nacional y conciencia reflexiva. La figura del indio en la plástica boliviana del siglo XX".

IMAGEN 3. El triunfo de la naturaleza, Cecilio Guzmán de Rojas, imagen tomada de Cecilia Salazar, "Identidad nacional y conciencia reflexiva. La figura del indio en la plástica boliviana del siglo XX".

CEGUERAS DE LA REVOLUCIÓN NACIONAL

Estos paradigmas visuales fueron refrendados y, al tiempo, transformados con la Revolución del '52 que sería un parteaguas en las temáticas y formas de imaginar a los indígenas bolivianos. Una obra singular dentro de este proceso fue la cinta *¡Vuelve Sebastiana!* de Jorge Ruiz que aborda la historia de una niña chipaya que enfrenta, junto con su familia, carencias y pobreza. Un día la mandan a pastorear a sus llamas y decide traspasar los límites territoriales de su comunidad, en ese viaje entra en contacto con los aymaras y descubre un mundo ajeno que la fascina. Su abuelo va a buscarla para convencerla de que vuelva y muere en el regreso de ese viaje entre culturas. En este documental se interpela, ante todo, a las nacionalidades indias de Bolivia: ¡vuelvan, no salgan de su comunidad, manténganse

estáticas! Revelando la política de segregación en las zonas atemporales del antimestizaje, alejándolos de la mezcla y de los intercambios culturales. La muerte, desde los primeros planos de la cinta, aparece como "el deseo íntimo de la desaparición de los grupos indígenas".[8] La calidad cinematográfica de la cinta no logra superar el primitivismo colonizador (véase imagen 4).

En *Vuelve Sebastiana* los indígenas están más cercanos a la muerte que a la vida. Los contemplamos en vías de extinción, ya sea por lo rudimentario de su vida, por la desprotección frente al medio o por la interacción con "fuerzas corruptas", aparecen como carentes de futuro ante las miradas exotizantes. En esta cinta se reformuló, como parte del nacionalismo revolucionario, el ideologema del mestizaje combinado con una visión telurista y ornamental del indio. El fin último de esta táctica era borrar su memoria y recluir sus restos en los museos, como 'raíz' arcaica de un remoto pasado.[9]

Insurrecciones contra los órdenes de visibilidad

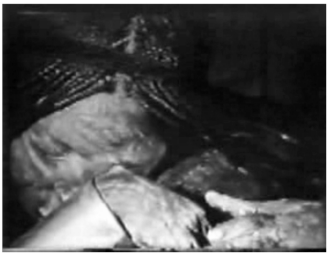
Frente a esos planteamientos visuales se erigió la primera insurrección de las imágenes, encabezada por el cineasta Jorge Sanjinés que junto con Oscar Soria, Ricardo Rada y, posteriormente, Antonio Eguino conformaron el Grupo Ukamau. Desde el inicio Sanjinés y el grupo colaboraron con el ICB (Instituto Cinematográfico Boliviano) y fueron partidarios de la Revolución, sin embargo, conforme avanzaban los años y el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) perdía los impulsos revolucionarios, fueron generando una crítica visual renovadora y profundamente creativa. Desde sus primeros filmes existió la

[8] Cecilia Salazar de la Torre, *Identidad nacional y conciencia reflexiva. La figura del indio en la plástica boliviana del siglo XX*, La Paz, 2005 (tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Mayor de San Andrés), p. 98.

[9] Silvia Rivera Cusicanqui, "El mito de la pertenencia de Bolivia al 'mundo occidental'. Réquiem para un nacionalismo", en *Temas Sociales*, núm. 24, La Paz, 2003, pp. 64 y 65.

Chullpas […] restos humanos. Chulpas momificados que desafían a la eternidad desde la penumbra de los tiempos.

Dormidos, como congelados, extrañas criaturas de leyenda que nos dicen de remotos tiempos y desaparecidos pueblos.



Como esta milenaria niña, hoy reliquia de museo.

Que desde la oscuridad de los siglos parece interrogarnos, ¿cuál es el límite del pasado, cuál es el límite del futuro?

Y ésta es hoy Sebastiana Lupi.

Niña de la tribu de los chipayas que viven en Carangas, Oruro, proclamados auténticos descendientes de los chullpas.

IMAGEN 4. Fotogramas tomados de la cinta *Vuelve Sebastiana*.

idea de denunciar las profundas contradicciones de la sociedad boliviana, así como la segregación y el racismo que continuaban a pesar de la Revolución, enfatizando que en Bolivia existían dos naciones que no habían dejado de enfrentarse.

La primera ruptura del orden de visibilidad posrevolucionario se generó en la cinta *Ukamau* (1966), al mostrar a los indígenas, pilar desempolvado de la nacionalidad, con características rebeldes. *Ukamau* es la historia de un indio que ejerce el poder y que no acepta ser la víctima, contradiciendo la retórica miserabilista del nacionalismo revolucionario. Este filme costó la expulsión del grupo del ICB, hecho que coincidió con la premiación de aquél en Cannes, en la categoría de Grandes Jóvenes Directores, en 1967. *Ukamau* es el primer largometraje de ficción hablado en aymara, su gran ruptura fue la estrategia de dignificación de la imagen indígena, que se radicalizaría posteriormente (véase imagen 5). La mayor venganza dentro de la película no era el asesinato del villano, sino la posibilidad de aparecer en la pantalla con un rostro propio, un rostro indígena, al demostrar su humanidad ante el "sistema de aparatos".

Un año después se filmó *Yawar Mallku* (*La sangre del Cóndor*, 1969), que abordó el etnocidio practicado en las comunidades, al tiempo que reconstruyó el proceso de desindianización y racismo ejercido sobre los indígenas en las ciudades. Una de las expresiones más brillantes de la cinta es el uso del montaje alternado, para "transmitir esa simultaneidad de mundos que vive Bolivia".[10] De esa forma, los realizadores lograron plasmar el conflicto entre dos realidades y temporalidades distintas. Esa confrontación se presenta en la secuencia en la que Paulina arriba a La Paz, con su esposo mal herido, la verticalidad de los trazos urbanos es apabullante, contrastando con el rostro de la mujer, de la misma forma que la maquinaria de la fábrica se confronta con el rostro de Sixto, la humanidad sub-

[10] Isaac León Farías, *Los años de la conmoción,* México, UNAM, 1979 (Cuadernos de Cine, 28), pp. 84-85.

sumida por la máquina. En la cinta, la ciudad se construye como la antagonista principal del mundo indígena, es el espacio del racismo, que muestra en cada plano la estratificación social que va del mundo marginal, en lo alto, al mundo de la opulencia de los barrios ricos, situados en la parte más baja. Sin embargo, el retorno de Sixto no es como en *Vuelve Sebastiana* para mantener el *statu quo* de la tradición, sino para la subversión de las condiciones existentes, de ahí la fuerza de las imágenes finales.

IMAGEN 5. Imagen de *Ukamau*, Cinemateca Boliviana.

A pesar del beneplácito de la crítica internacional y de los sectores de izquierda, a los espectadores indígenas aún les eran distantes los códigos narrativos del lenguaje empleado en *Yawar Mallku*. Los indígenas les expresaron que ellos conocían las historias de explotación y lo que más les interesaba era saber los engranajes y las formas de la dominación. De esa manera el

grupo emprendió una búsqueda de lenguajes visuales novedosos, y cuestionaron la pretendida universalidad de los códigos cinematográficos, acercándose más a los ritmos y lenguajes indígenas.[11] (Véase imagen 6).

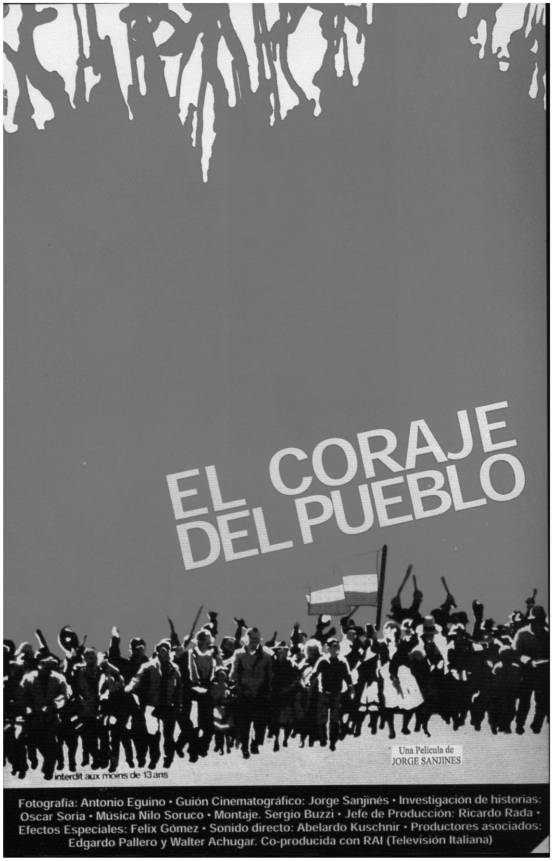


IMAGEN 6. Cartel de *El coraje del pueblo* tomado del libro *El lugar de la seducción. Carteles del cine boliviano, 1930-2005.*

[11] Verónica Córdova, "Cine boliviano. Del indigenismo a la globalización (primera parte)", en *Fotogenia*, Primer Suplemento Especializado en Cinematografía, año I, núm. 1, La Paz, septiembre de 2006, p. 98.

Esa búsqueda desembocó en *El coraje del pueblo*, donde se reconstruyó la masacre de la "noche de San Juan", perpetrada en 1967. La cinta comienza con una escena que sintetiza la fuerza de la multitud obrera en la represión de Catavi (1942), enfatizando la movilización popular y la brutalidad de la represión. En un plano secuencial, casi sin cortes, se recrea un hecho histórico y al mismo tiempo se muestra la épica del pueblo boliviano. El filme muestra la organización de lo cotidiano del mundo minero, donde el papel de las mujeres, con su tradición de lucha, es determinante. Desde la vívida representación de María Barzola, proverbial protagonista de la lucha minera, con sus arengas y simbolismo, pasando por el enfrentamiento de Domitila Chungara, participante del Comité de Amas de Casa, hasta las acciones organizadas de las mujeres en la lucha por la justicia. La clásica retórica visual donde el mundo obrero se masculinizaba fue subvertida. En toda la obra son las mujeres las que continúan la lucha, dando imagen y rostro al proletariado minero.

En *El coraje del pueblo* los realizadores lograron una síntesis entre la organización obrera y la cultura indígena, al emplear los rasgos identitarios. No sólo era importante retratar la resistencia proletaria, también era preciso enfatizar la resistencia cultural. La fuerza de los diálogos nos conecta con el poder de la oralidad, recuperando el potencial de la memoria en los testimonios. En Bolivia lo "oral indio" se ha conformado como el espacio fundamental de la crítica, no sólo al orden colonial, también a la concepción lineal y autoritaria de la historia occidental.[12] En esta cinta asistimos a otra disputa determinante, la de la memoria contra la historia establecida. Los realizadores trataron de evitar la falsa objetividad instrumental de la historia y cimentaron una suerte de objetividad popular legitimada sobre la testificación de los hechos narrados.[13] Uno de los aportes estilísti-

[12] Silvia Rivera Cusicanqui, "El potencial epistemológico de la historia oral. De la lógica instrumental a la descolonización de la historia", en *Temas Sociales*, núm. 11, La Paz [s. f.], p. 59.

[13] *Ibid*., p. 58.

cos del filme fue el empleo del plano secuencia integral, tomas que casi no poseían cortes y que trataban de obtener una visión general de los hechos, no se trataba de manipular al espectador con direcciones creadas por el montaje. El recurso de los planos abiertos generaba el retrato colectivo de la comunidad de mineros. Con *El coraje del pueblo,* el Grupo Ukamau afianzaba su militancia estética, al conjugar la denuncia con el proceso de creación artística. Esta película fue prohibida en Bolivia y costó el exilio a los miembros del grupo, sin embargo, permitió que los realizadores conocieran otras experiencias de lucha en la región, trasladándose a Ecuador y a Perú.

En la etapa de exilio el Grupo Ukamau filmó las cintas *El enemigo principal* (1974) y *Fuera de aquí* (1977) que consolidaron las experiencias de acercamiento a los grupos indígenas. Finalmente, ya en Bolivia, se llevó a cabo la filmación de *Las banderas del amanecer* (1983), que documentó la movilización popular durante el periodo de dictaduras.

Este conocimiento de los grupos indígenas, al centrarse en sus formas de ver y representar al mundo, derivó en la cinta más importante del cine boliviano: *La nación clandestina* (1988-1989). Con ella se constituyó un análisis y una interpretación del mundo andino, así como profundos resabios de racismo en la sociedad boliviana, véase imagen 7. La confrontación entre la sociedad mestizo-criolla e indígena es la base del filme, como expresión del conflicto no resuelto entre dos Bolivias. Es la historia de un viaje de eternos retornos que emprende Sebastián Mamani, un indio aymara desarraigado y en conflicto con su origen dual. El personaje Mamani/Maisman, "hiperbólicamente abyecto",[14] sintetiza las profundas contradicciones de la sociedad

[14] Gustavo Soto, "La profundidad del retorno", en *El cine de Jorge Sanjinés,* Santa Cruz, Fundación para la Educación y el Desarrollo de las Artes y las Media/Festival Iberoamericano de Cine de Santa Cruz, 1999, p. 231.

boliviana, pues en él se confrontan los fragmentos de dos naciones en pugna, reunidos contradictoriamente.[15]

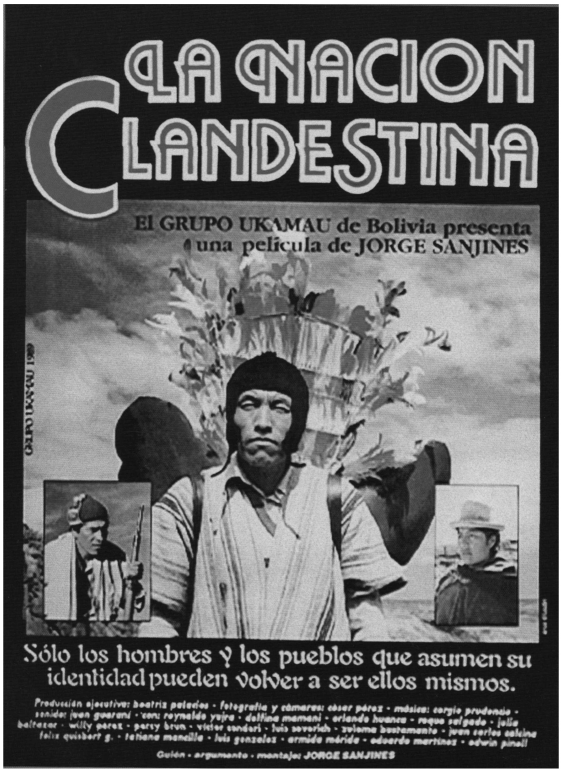


IMAGEN 7. Cartel de La nación clandestina, tomado del libro *El lugar de la seducción. Carteles del cine boliviano, 1930-2005.*

El filme se constituyó como un microcosmos. Una historia de retornos sempiternos, fundada en la propuesta visual más importante de Sanjinés: el plano-secuencia integral. Este plano se cons-

[15] Silvia Rivera Cusicanqui, "Alternatives Histories: An Essay on Two Bolivian 'Sociologists of the Image'", en *Invisible Realities: Internal Markets and Subaltern Identities in Contemporary Bolivia,* Amsterdam, South Exchange Program for Research on the History of Development, 2005, p. 20.

truye a partir de una secuencia de acontecimientos formulados en forma circular sin hacer cortes, la cámara se desplaza de una situación a otra, representando la circularidad del tiempo andino. Sanjinés define este ejercicio visual de la siguiente manera:

> El "plano secuencia integral" como lo llamo (que es una toma larga que comprende toda una escena o secuencia en la que no se producen cortes; en el que no se fracciona; en la que se entrecruzan los movimientos de cámara y de actores; en el que se puede llegar a tener todos los planos posibles, desde un primer plano a un plano general) responde a una idea sobre el tiempo circular del mundo andino, que es distinto al tiempo lineal occidental y que, por otra parte, está expresando el sentimiento de integración, de colectividad.[16]

La imagen del protagonista con la máscara del *Tata Danzanti* a cuestas representa un "mirar atrás, que es al mismo tiempo un ir hacia adelante", mostrando la multiplicidad de los tiempos históricos, donde el pasado es futuro y el presente es pasado. Reynaldo Yujra, actor aymara del filme, sintetiza así el tiempo indígena capturado por la cámara de Sanjinés:

La nación clandestina habla, por ejemplo, del tiempo. El tiempo dentro de la cosmovisión andina no es lineal, es cíclico o circular, porque el pasado nunca es pasado, siempre está el pasado o el presente o el futuro ahí mismo dándole vueltas. Digamos, pasó esto y otra vez, igual nos lo estamos encontrando, porque en el mundo occidental la visión es lineal, por ejemplo, todo pasado es pasado y, además, el mundo lineal sigue esa banda, va adelante. Por eso, a veces, la gente antigua, los señores, decían: hay que ir adelante mirando atrás y adelante.[17]

La propuesta cinematográfica de *La nación* alude a un tiempo mítico, central en la visión del mundo andino. Al final de la

[16] Ricardo Bajo Herreras, "El tiempo circular de Jorge Sanjinés", en *El Ojo que Piensa. Revista Virtual de Cine Iberoamericano*, núm. 0, Guadalajara, agosto de 2003. En http://www.elojoquepiensa.udg.mx.

[17] Entrevista de Reynaldo Yujra con la autora, julio de 2007.

película Sebastián acude a su propio entierro, presencia su propia muerte, que no es un fin, sino un inicio, logrando un brillante retrato del tiempo comunitario, que es un continuo fluir, expresado en las recurrentes elipsis temporales que unen distintos espacios diacrónicos. Otro recurso fílmico indigenizado es la profundidad de campo que permite observar la complejidad del territorio que se traslada de ritualización de los nevados a las alturas y profundidades de los pisos ecológicos, culminando en el vértigo de los desniveles de La Paz que también integran parte de ese territorio indígena. En *La nación clandestina* desaparece el tono maniqueo de la urbe que se convierte en un espacio contradictorio, también la comunidad deja de representarse como un espacio idílico y aparece llena de conflictos y pugnas al interior.

En un momento histórico de silenciamiento autoritario por parte del Estado y una incomunicación entre los sectores sociales, los integrantes del Grupo Ukamau asumieron abiertamente un papel de traductores de dos mundos en conflicto, autoadscritos siempre al mundo indígena; es decir, indigenizando su propia forma de ver. Pero ¿cómo indianizar la mirada sin ser indígena? Ante tal cuestionamiento las reflexiones de Jorge Sanjinés son contundentes:

> Esa es una pregunta que nos hemos hecho muchas veces, es decir, ¿qué derecho tendríamos nosotros, blancos, mestizos, occidentales de meternos en el mundo indígena e interpretarlo? Pero el problema del mundo indígena no es un problema racial, sino cultural, por eso hay indígenas que son más occidentalizados que muchos blancos y hay blancos que son más indígenas que ellos. En nuestro proceso de admiración hubo un proceso de identificación, de entendimiento de ese mundo, de amor a ese mundo, que fue un motor para intentar construir ese cine desde adentro, desde adentro hacia afuera.[18]

[18] Entrevista a Jorge Sanjinés con la autora, agosto de 2007.

Esta experiencia extrema de una mirada externa logró la mayor subversión en términos de la apropiación de la técnica cinematográfica, despojándola de la falsa neutralidad para ponerla al servicio de los oprimidos, lo que colocó al Grupo Ukamau como uno de los mejores colectivos cinematográficos del continente, pero también como uno de los más agudos intérpretes sociales, ya que realizaron una labor crítica desde la imaginación creadora, como una verdadera vanguardia cinematográfica para América Latina.

La insurrección visual indígena

En la declaración del IX Festival de Cine y Video de los Pueblos Indígenas realizado en La Paz, Bolivia, en 2008, se enfatizó que la guerra contra las poblaciones indígenas de este continente ha sido una constante apuntalada por los medios de comunicación masiva, por las empresas nacionales e internacionales que han ocultado, naturalizado y justificado la dominación. La resistencia no ha cesado, los pueblos indígenas se han reapropiado de las herramientas de la dominación para tomar en sus manos la producción de formas alternativas de comunicación que resultan vitales.

El proceso boliviano frente a los medios de comunicación visual ha sido una revolución en el campo de la lucha indígena, pues las demandas económicas y políticas se complementaron con las de reproducción simbólica de la vida como elemento central. En 1989 se iniciaron las experiencias indígenas de reproducción técnica de las imágenes con la fundación del Centro de Formación y Realización Cinematográfica (CEFREC). Sus objetivos se basaban en "encontrar formas de utilizar los medios como una herramienta de gran fuerza para la autodeterminación".[19] El

[19] Carol Kalafatic, "Cefrec/Video en Bolivia", en *Redes indígenas*. En http://www.nativenetworks.si.edu/esp/rose/cefrec.htm.

proceso se consolidó en 1996, cuando se impulsó la primera experiencia de transferencia de medios a través del Plan Nacional Indígena Originario de Comunicación Audiovisual. Los planteamientos surgidos del Plan se materializaron en experiencias significativas de descolonización y a la fecha han fincado un fructífero campo de producción que se distribuye tanto en circuitos nacionales como internacionales. Sin embargo, el éxito no sólo se ha alcanzado en la gran cantidad de producciones y en los premios obtenidos; sobre todo se ha logrado en el ámbito de la política y de la lucha por la hegemonía, los propios videoastas indígenas consideran que "los procesos comunicacionales que han consolidado a lo largo de estos años han contribuido a que el movimiento indígena haya logrado llegar al poder".[20]

La relación entre Ukamau y los videostas es profunda, no es casual que uno de los realizadores de video indígena más activo sea el protagonista de *La nación clandestina*. Sin embargo, el video indígena no sólo retoma la práctica política de la herencia visual militante, también reformula desde la óptica indígena los medios para capturar los "códigos internos" de las comunidades. Las producciones visuales nativas implican relaciones inéditas con la memoria y la historia mediante la utilización de la tecnología, posibilitando la subversión de las categorías visuales dominantes. Cuando los indígenas construyen su representación, existe la posibilidad de transgredir la dominación, la marginalidad y la exclusión por medio de las imágenes. La mayoría de los videoastas están representando de un modo diferente sus visiones de mundo y el arraigo a la tierra, no están enfrascados en los esencialismos culturales del nacionalismo o del multiculturalismo posmoderno. Por el contrario, exaltan la movilidad de la cultura y de las propias personas, no están esperando la fatalidad, prefieren el dinamismo vital. Por medio de las imágenes invitan a nuevas formas de construir la

[20] CEFREC y Eliana Rojas, *Comunicar desde adentro. Investigación sobre las Tierras Bajas de Bolivia*, p. 14.

otredad, nuevas formas de practicar la política y de enfocar el mundo. Al utilizar las mismas armas culturales, como es la producción en video, los indígenas están generando contradiscursos que salen de los márgenes.

La gran transformación que impulsó el Grupo Ukamau y que continúan hasta la fecha los viedeoastas indígenas, fue la subversión de la condición de subalternidad de los indios. La relación que impulsó este movimiento cinematográfico trascendió las visiones paternalistas, en gran medida por las acciones que los propios indígenas realizaron en los procesos de filmación. Lo que se demostró, desde entonces, es que no eran agentes pasivos de la construcción de su imagen, sino verdaderos "actores" sociales, sujetos activos en el proceso de utilización de los medios técnicos para construir narrativas en las que ellos, los indios, son los protagonistas. Los indígenas bolivianos prolongando esta tradición, han arrebatado el derecho exclusivo de producir imágenes, enfrentándose al despojo étnico y a la aculturación producto de la relación desigual con las élites blanco-mestizas.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, BENEDICT, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, trad. de Eduardo L. Suárez, México, FCE, 2005.

BAJO HERRERAS, RICARDO, "El tiempo circular de Jorge Sanjinés", en *El Ojo que Piensa. Revista Virtual de Cine Iberoamericano*, núm. 0, Guadalajara, agosto, 2003. En http://www.elojoquepiensa.udg.mx.

BENJAMIN, WALTER, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica [Urtext]*, trad. de Andrés E. Weikert, México, Ítaca, 2003.

Comunicar desde adentro. Investigación sobre las Tierras Bajas de Bolivia, La Paz, Plan Nacional Originario de Comunicación Indígena de las Tierras Bajas/Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia/Centro de Formación y Realización Cinematográfica/Coordinadora Audiovisual Indígena Originaria de Bolivia/Departamento de Vivienda y Asuntos Sociales del Gobierno Vasco/Mugarik Gave, 2006.

CÓRDOVA, VERÓNICA, "Cine boliviano. Del indigenismo a la globalización (primera parte)", en *Fotogenia*, Primer Suplemento Especializado en Cinematografía, año I, núm. 1, La Paz, septiembre de 2006, pp. 3-4.

Cronología del cine boliviano (1897-1997), La Paz, Cinemateca Boliviana, 1997 (Notas Críticas, 61).

Declaración del Encuentro Internacional de Comunicación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Santa Cruz, 13 al 15 de septiembre de 2006. En http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/comunicacion_desarrollo.doc.

"El cine boliviano del indigenismo a la globalización", en *Archipiélago. Revista Latinoamericana de Análisis Político y Cultural*, núm. 3, La Paz, abril-mayo de 2008, pp. 87-101.

El cine de Jorge Sanjinés, Santa Cruz, Fundación para la Educación y el Desarrollo de las Artes y las Media/Festival Iberoamericano de Cine de Santa Cruz, 1999.

El espejismo del mestizaje, La Paz, Embajada de Francia/Instituto Francés de Estudios Andinos/Fundación Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, 2005.

El lugar de la seducción. Carteles del cine boliviano, 1930-2005, La Paz, Consejo Nacional del Cine/Fundación Simón I. Patiño/Fundación Cinemateca Boliviana, 2006.

Festival Internacional de Cine y Video de Oruro, *Plano detalle del cine boliviano,* La Paz, Plural, 2005.

GARCÍA PAVÓN, LEONARDO, *La patria íntima. Alegorías nacionales en la literatura y el cine de Bolivia*, La Paz, Centro de Estudios Superiores Universitarios-Universidad Mayor de San Simón/Plural, 1998.

GIMÉNEZ MONTIEL, GILBERTO, "Identidades étnicas. Estado de la cuestión", en Leticia Reina [coord.], *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista/Porrúa, 2000, pp. 45-70.

GUMUCIO DAGRÓN, ALFONSO, *Historia del cine boliviano*, México, Filmoteca de la UNAM, 1983.

Historia del cine en Bolivia, Oruro, Los Amigos del Libro, 1982.

KALAFATIC, CAROL, "Cefrec/Video en Bolivia", en *Redes indígenas.* En http://www.nativenetworks.si.edu/esp/rose/cefrec.htm.

La Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas. A manera de presentación. En http://videoindigena.bolnet.bo/clacpi.htm.

LARSON, BROOKE, "Indios redimidos, cholos barbarizados. Imaginando la modernidad neocolonial boliviana (1900-1910)", en Magdalena Cajías [comp.], *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*, La Paz, Plural/Instituto Francés de Estudios Andinos/Embajada de España, 2001, pp. 27-48.

LEÓN, CHRISTIAN, "Racismo, políticas de la identidad y construcción de 'otredades' en el cine ecuatoriano", en *Revista Chilena de Antropología Visual*, núm. 5, Santiago, Chile, julio de 2005, pp. 91-100. En http://www.antropologiavisual.cl.

LEÓN FARÍAS, ISAAC, *Los años de la conmoción,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979 (Cuadernos de Cine, 28).

MESA GISBERT, CARLOS DE, *La aventura del cine boliviano (1952-1985)*, La Paz, Gisbert, 1985.

ONG, WALTER, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, trad. de Angélica Scherp, Bogotá, FCE, 1999.

POOLE, DEBORAH, *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*, trad. de Maruja Martínez, Lima, Casa de Estudios del Socialismo, 2000.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA, *Bircholas. Trabajo de mujeres y explotación capitalista y colonial entre las migrantes aymaras a La Paz y El Alto*, 2ª ed., La Paz, Mama Huaco, 1996.

_____, "Construcción de imágenes de indios y mujeres en la iconografía post 52. El miserabilismo en el Álbum de la Revolución", en *Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, La Paz, noviembre de 2005, pp. 133-156.

_____, *Invisible Realities: Internal Markets and Subaltern Identities in Contemporary Bolivia,* Amsterdam/Quezon City, South Exchange Program for Research on the History of Development/Southeast Asian Studies Regional Exchange Program, 2005.

_____, "El mito de la pertenencia de Bolivia al 'mundo occidental'. Réquiem para un nacionalismo", en *Temas Sociales*, núm. 24, La Paz, 2003, pp. 64-100.

_____, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980,* 4ª ed., La Paz, Aruwiyiri/Taller de Historia Oral Andino, 2003.

_____, "El potencial epistemológico de la historia oral. De la lógica instrumental a la descolonización de la historia", en *Temas Sociales*, núm. 11, La Paz [s. f.], pp. 49-75.

_____, "La raíz. Colonizadores y colonizados", en Xavier Albó y Raúl Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado/Aruwiyiri, 1993.

SÁDER, EMIR, "Bolivia debe fracasar", en *La Jornada*, 20 de abril, 2007. En http://www.jornada.unam.mx/2007/04/20/.

SALAZAR DE LA TORRE, CECILIA, *Identidad nacional y conciencia reflexiva. La figura del indio en la plástica boliviana del siglo XX*, La Paz, 2005 (tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Mayor de San Andrés).

SANJINÉS, JAVIER, "Transculturación y subalternidad en el cine boliviano", en Alejandro Bruzual [coord.], en *Cine, política y memoria. Objeto Visual. Cuadernos de Investigación de la Cinemateca Nacional de Venezuela*, año XII, núm. 10, diciembre de 2004, pp. 11-29.

SANJINÉS, JORGE y Grupo Ukamau, *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 1987.

SCHIWY, FREYA y Nelson Maldonado Torres, *(Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia,* Buenos Aires, Signo and Globaliza tion and the Humanities Project/Duke University, 2006.

SHOHAT, ELLA y Robert Stam, *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación*, trad. de Ignacio Rodríguez Sánchez, Barcelona, Paidós, 2002 (Paidós Comunicación, Cine 130).

VIDEO-FILMOGRAFÍA BÁSICA

Corazón aymara, dirección de Pedro Sambarino, país: Bolivia, producción de Bolivia Films, argumento de Pedro Sambarino, 1925.

El coraje del pueblo, dirección de Jorge Sanjinés, país: Bolivia, producción de Grupo Ukamau y Radio Televisión Italiana, argumento de Oscar Soria y Jorge Sanjinés, 1971.

La gloria de la raza, dirección de Arturo Posnansky, país: Bolivia, producción de Cóndor Mayku Films, argumento de Arturo Posnansky, 1926.

La nación clandestina, dirección de Jorge Sanjinés, país: Bolivia, producción del Grupo Ukamau, argumento de Jorge Sanjinés, 1989.

La profecía del lago, dirección de José María Velasco Maidana, país: Bolivia, producción de Urania Films, argumento de José María Velasco Maidana, 1925.

Qati Qati (*Susurros de muerte*), responsable Reynaldo Yujra, país: Bolivia, comunidades: Allajsantía, Yaricoa Bajo, Yaricoa Alto, producción de CEFREC-CAIB, argumento de Reynaldo Yujra, 1999.

Revolución, dirección de Jorge Sanjinés, país: Bolivia, producción Independiente, argumento de Jorge Sanjinés y Oscar Soria, 1964.

Ukamau/Así es, dirección de Jorge Sanjinés, país: México, producción del Instituto Cinematográfico Boliviano, argumento de Jorge Sanjinés y Oscar Soria, 1966.

Vuelve Sebastiana, dirección de Jorge Ruiz, país: Bolivia, 1953.

Wara-wara, dirección, de José María Velasco Maidana, país: Bolivia, producción de Urania Films, argumento de José María Velasco Maidana, 1939 .

Yawar Mallku/La sangre del cóndor, dirección de Jorge Sanjinés, país: Bolivia, producción del Grupo Ukamau, argumento de Oscar Soria y Jorge Sanjinés, 1969.

Segunda parte: Bolivia de Evo

CAMBIOS Y CONTINUIDADES EN LA BOLIVIA INDÍGENA

Sergio Ricco Monge
Universidad Pedagógica Nacional

Vamos a intentar un acercamiento al concepto de identidad étnica. La población indígena en tanto contingente distinto de la construcción occidental de los estados nacionales se ha venido definiendo a partir de esos rasgos diferenciados; las definiciones aceptadas por los estados nacionales radican en los atributos externos, en la aportación de elementos no occidentales para la identificación de los conglomerados indígenas; así tenemos, en principio, la lengua, el vestido, la vivienda, la alimentación que particularizan, tanto individual como colectivamente, a las poblaciones originarias, aunado a la idea simplista de que la persistencia de estos grupos se debe a un aislamiento geográfico y social. Estos serían los factores críticos de la conservación de la diversidad cultural. Se descubre, sin embargo, que las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información, sino que implican procesos sociales de exclusión e incorporación, por los cuales son conservadas categorías discretas, a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales y colectivas. Así, la interacción no conduce a la liquidación étnica como consecuencia del cambio y la acultu-

ración, las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia. Lo étnico nos remite a categorías de adscripción e identificación, difícilmente medibles, pero que tienen la capacidad de organizar la interacción entre los individuos y grupos. De tal forma que los rasgos externos quedan en entredicho, es más, en ocasiones, resultan ridículos, como vía de constitución de la identidad; más bien debemos identificar los procesos que intervienen en la persistencia, conservación y generación de los grupos étnicos, sus límites, así como la consideración de su historia.[1]

Las relaciones interétnicas son complejas y difíciles, pero podemos trabajar con definiciones operativas. El grupo étnico se autoperpetúa biológicamente, constituye una cultura, un lenguaje, una organización social que decide qué se incluye y qué se excluye. Esta definición operativa se presenta en la mayoría de las situaciones etnográficas, pero ahí no estamos considerando la estructura económica y la relación con la sociedad mayor, elementos que nos obligarán a recurrir a la historia propia del grupo y a la historia del entorno mayor. En términos de método, restringirnos al espacio cultural nos plantea a éste como un rasgo primario y no como un resultado, supone atender a las características morfológicas y no a la organización étnica. Es decir, las etnografías se han distinguido por efectuar tipologías más que por entender la interrelación entre la organización étnica y los espacios externos, las expresiones y ratificaciones continuas y no el constreñirse a una adscripción definitiva.

Hablar de relaciones interétnicas implica grupos en contacto, en tensión y no sólo criterios y señales de autoidentificación, sino más que ello, la interacción que permite la persistencia de diferencias culturales, pero también económicas y políticas que definen al sujeto en todas sus actividades. La persistencia y continuidad de un grupo étnico va a depender centralmente de sus

[1] Frederik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.

posibilidades de regulación interna; control de su población, establecimiento de un sistema normativo, regulación económica, de respuesta al entorno y con otros grupos y, lo que más interesa aquí, las instancias de relación con el Estado nacional. Las vías pueden ser múltiples. Sin el afán de establecer una tipología, éstas pueden ser resistencias y de avances pasivos y activos, se debe considerar la no uniformidad de los grupos étnicos. Los grupos étnicos participan de espacios y tiempos dinámicos, de asimilaciones, exclusiones, creaciones, en fin, de cambios en sus propias categorías de adscripción, pero las tensiones difícilmente se diluyen. El ejemplo más claro en relación con esto son los vínculos interétnicos en la ex Yugoslavia, los chechenos en la ex Unión Soviética, los zapotecos y huaves en México, los aymaras y uru chipayas en Bolivia.

Atrás queda la definición operativa para el colonialismo interno que definía al indio, al negarle su calidad particular de identidad como una expresión del indigenismo en la región. Así,

> es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, aquella en que predominan los elementos sintéticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse a sí misma de los pueblos blancos y mestizos.[2]

De acuerdo a la cita, se infiere que el concepto de indio es un concepto sostenido en el aislamiento y la exclusión. La matriz teórica responde al *continum folk-urbano*. De modo que, indio es un concepto abstracto, supraétnico. No hace referencia, ni da cuenta de la diversidad de pueblos que quedan englobados en ese rubro. Pese a ser una designación colonial que borra y elude las diferencias, la movilización política india

[2] Alfonso Caso, "Definición del indio y lo indio", en *América Indígena*, México, 1948.

tiene una vocación panindianista; la base de ello es el reconocimiento de su condición común de colonizados que comparten por encima de sus diferencias y particularidades étnicas. Ser maya, zapoteco, quechua o guaraní, tiene significados concretos, diferentes, porque implica participar en comunidades distintas, con lengua, cosmovisión, historia y prácticas sociales diversas. Pero ser maya, zapoteco, quechua o guaraní, significa también compartir plenamente una condición común: la de indios, es decir, colonizados. El indio se va a caracterizar por participar en un territorio común, a pesar de que éste, en la actualidad, se reduce a un ámbito simbólico, y por la lealtad a la etnia. Las etnias se convierten en sociedades concretas, son históricas, no eternas ni inmutables. El territorio, independientemente de su forma, garantiza la reproducción de un mundo cotidiano, privado y distintivo. La identidad étnica se constituye a medida que el grupo se apropia y desarrolla sus condiciones de existencia, tanto materiales como simbólicas (tiempo y espacio). Esta apropiación se da en el orden de las tradiciones, es la forma en la que el grupo se relaciona con el exterior mediante sus propios recursos.[3]

Si nos remitimos a la historia nos percatamos de que no es posible separar las relaciones étnicas de toda la organización social y simbólica que las sostiene, las condiciona y conforma. Están tan afectadas por el medio ambiente ecológico, el acceso a los recursos naturales, las relaciones de trabajo y el reparto de poderes, que imprimen sus marcas específicas a fundamentos reconocibles en otras formaciones socioculturales. Las políticas étnicas remiten al conjunto de relaciones sociales entre todos los grupos indígenas, mestizos o blancos, conformados en un mismo espacio. Indican una voluntad oficial esencialmente legisladora, pero también relaciones de hecho, de fuerza entre los distintos miembros de una jerarquía social que se fundamenta, en parte, en diferencias raciales, según la defini-

[3] Eckart Boege, *Los mazatecos frente a la nación*, México, Siglo XXI, 1988.

ción de Humboldt. En efecto, estamos en una situación colonial, es decir, en un mundo en el que el trabajo de las mayorías indígenas permite a sus amos, ya sean ibéricos o criollos, acumular bienes y honores. El estudio de las políticas étnicas es inseparable del funcionamiento del sistema colonial, pero, tampoco es posible separarlas de la organización de las reacciones de la sociedad india.[4]

La legislación colonial para el área andina se sostuvo en una recopilación efectuada por Francisco Pizarro que registra lo siguiente: "Decían estos señores de la tierra (los gobernantes incas) que los naturales de ella los hacían trabajar siempre porque ansi convenía porque eran haraganes y bellacos y holgazanes y que haciéndolos trabajar vivían sanos" (Pizarro, 1571). Por la cita anterior, tanto en Mesoamérica como en el área andina, las figuras idílicas que han surgido a partir de los años setenta, de buscar por parte de sectores no indígenas con simpatía en la indianidad una identidad de profundidad histórica, resultan peligrosas en la medida en que las concepciones que se ofrecen de pasados gloriosos recuperados por la historia oficial de corte nacionalista, no toman en consideración el análisis de clase y sólo reivindican elementos supraestructurales como la cultura. Estos movimientos sostenidos ya en la mexicanidad o en el andinismo no se diferencian de los procesos fundamentalistas generados en el mundo central. Ello, por la ausencia de paradigmas que respondan a la coyuntura contemporánea y en una búsqueda desesperada por lograr identidad y que, al mismo tiempo, nos remite a la fuerte presencia de formas alternas de proyecto social que aún no logran expresarse con toda claridad.

Se ha señalado que las regiones indígenas se encuentran atrapadas por situaciones de pobreza extrema, de asimetría en

[4] Tierry Saignes, "Políticas étnicas en la Bolivia colonial, siglos XVI-XIX", en Claude Bataillion, *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina,* México, CEMCA-III, 1988.

el acceso a los beneficios establecidos al interior de los estados nacionales, por carencia de un sistema educativo adecuado y pertinente, por ausencia de un sistema de salud integral no reducido a programas de vacunación y negación de la justicia, por una tendencia hacia la violencia social, presencia de iglesias de distinta denominación y, recientemente, por el narcotráfico. Esto conlleva una crisis del sistema colonial que se presenta en torno a un reordenamiento de las relaciones sociales, tanto internas como externas, y como un reto radical de construcción de un modelo alterno al sistema colonial. Esta resistencia ha provocado el enfrentamiento, muchas veces armado.

Un error metodológico e histórico es presentar estas alternancias como un producto sincrético. Al referirnos a poblaciones mesoamericanas y andinas va implícito reconocer una indudable profundidad histórica que nos obliga a considerar los cambios en las relaciones sociales en sentido más amplio como producto de yuxtaposiciones y no como un ejercicio sincrético. En otras palabras, frente a coyunturas de emergencia surge la profundidad histórica de la conformación indígena. Ello no significa que la otredad se mantenga y se haya mantenido con una pureza intocable; sencillamente las emergencias y las alternancias sociales resultan ser de gran complejidad.

Un elemento que interviene en el análisis es la fuerte raíz sociorreligiosa de los movimientos indígenas, ya sea que nos encontremos con vírgenes parlantes, con santos no reconocidos por el santoral, con apariciones, con el auxilio de los achachilas, con el llamado de la Pachamama, que se producen las insurrecciones, la mayoría de las veces se intenta romper con el monopolio religioso y político mestizo-criollo, al tiempo de fracturar la especulación comercial. A lo largo de la historia colonial se establecieron nuevos ejes de poder religioso, político y comercial, invirtiendo ese sistema, pero sin lograr destruirlo por la altísima capacidad del capital para articularse a muy diversas circunstancias.

Tal vez el siguiente ejemplo sea ilustrativo del proceso colonial interno, Pineda, intelectual del criollismo coleto,[5] sugiere a fines del siglo pasado una política de educación para los tzeltal-tzotziles que se resume en la siguiente frase: "lo que es bueno para el ladino, no es bueno forzosamente para el indio".[6] El proyecto educativo de Pineda se traduce en frenar la movilidad social de los indios. Así, el indigenismo resulta ser conservador en su necesidad de reacomodo del sistema colonial tanto en un ámbito nacional como regional; mantener una posición dominante criolla y mestiza implica que los indios sigan siendo indios.

El problema indígena es ante todo un problema mestizo-criollo.

> La transformación de las comunidades indígenas pasa necesariamente por la transformación del grupo dominante no indio; en la medida en que ese grupo siga siendo como es, las comunidades seguirán siendo lo que son, ya que las relaciones del primero con las segundas no cambiarán. Pero, en la medida en que ese grupo se modifique, también se modificarán sus relaciones con las comunidades.[7]

De lo anterior se puede considerar que el "problema indio" en dimensión dinámica, depende de la especificidad del país y de la región.

La permanencia y continuidad del mundo indígena en la sociedad moderna que lo engloba y articula es siempre una síntesis. Ésta se opera en el crisol de la dependencia, de la explotación y de la opresión colonial. Representa un conjunto de mecanismos originales que adaptan al individuo a la

[5] Por coletos se entiende a las élites criollas hispanizadas de la hoy muy famosa ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, espacio urbano al cual éstos prefieren denominar Ciudad Real.

[6] Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Siglo XXI Editores, 1992, p. 350.

[7] *Ibid.*, p. 273.

situación colonial, lo encierran en un universo artificial cada vez más desconectado de la realidad, en un mundo casi patológico para ser la burda caricatura del mundo real. Así, lo hace más dependiente y por ello más explotable. Lo enajena al grado de hacerlo participar en su propia opresión.[8]

Al igual que Mesoamérica, el área andina presenta una abigarrada estratificación social. Allí tenemos al español, al criollo-mestizo, al mestizo, al negro que en Bolivia tiene una menor proporción que en Perú y en Ecuador, a los *yanaconas*, una especie de subproletariado sin tierra con el destino de convertirse en peón de hacienda. Esta conformación otorgó a Bolivia un paisaje humano donde persiste un estado de castas. Una distinción central respecto a la Mesoamérica mexicana radica en que los *kurakas*, autoridades indias andinas, podían llegar a ser hacendados y prósperos comerciantes, incluso con el manejo de *yanaconas*, propiciando así, de manera muy temprana, un sector indígena con capacidad de movilidad económica sustancial que pudo llegar a tener total dominio de las formas de organización territorial, en la medida que conocían plenamente las condiciones de solidaridad comunitaria. Sin embargo, este fenómeno es anterior a la independencia liberal.

La vida urbana, el control estatal y los sistemas de ingresos públicos en el mundo andino coexisten con instituciones tradicionales de parentesco y con valores étnicos que perduran y funcionan en todos los niveles de la sociedad. Los *kurakas* fueron incorporados después de la Conquista al sistema administrativo del nuevo Estado, manteniendo privilegios en torno a sus derechos y deberes dentro de la comunidad étnica de antes de la Conquista, dicho esto sin asumir que existió una uniformidad en los Andes. Son previsibles las diferencias entre la costa y la sierra, entre los líderes de pastores y los señores de oasis bajo riego. Sin embargo, los *kurakas* llegaban a mantener el control comunitario e incluso regional por línea de paren-

[8] *Ibid.*, p. 387.

tesco. De ahí que, el *ayllu*[9] se mantenga como una unidad territorial, en donde el *kuraka* desempeña un papel de intermediación mediante la lealtad con el poder central.[10]

Es con las leyes de ex vinculación que se da un duro golpe a la capacidad de regulación territorial y organizativa, pero se provoca también una serie de rebeliones de los entonces llamados comuneros. Así tenemos los casos de

> Palca y las Quebradas de Tunari en 1882; Mohoza en 1886; Jesús de Machaca en 1890; el ayllu Jukumani en los noventa; Lacaya en Tiawanacu en 1898, la gran rebelión de Zárate Willka, Lero Ramírez y otros en 1899. En 1921 hubo una gran rebelión en Jesús Machaca, en 1927 en toda la región de Chayanta, que cubría casi de Potosí a Sucre y que llegó a Tarabuco. Posteriormente, hubo otras rebeliones con motivo de la Guerra del Chaco en la región de Pucarani en 1934.[11]

Estas crisis se explican también por el despojo de grandes extensiones de territorio como es el caso de la pérdida del litoral, del Acre y del Chaco. En torno a ello hay un problema fundamental: la inadecuada e insuficiente ocupación del espacio boliviano, es decir la debilidad tanto del Estado nacional como de la sociedad por un control de su propio territorio. Claro que en todos los casos, lo que ocasionó los conflictos bélicos fronterizos fue una cuestión de recursos naturales en pro de las metrópolis: guano y salitre, caucho y petróleo.[12]

La Revolución del '52 y la Reforma Agraria, producto de este movimiento, se realizaron con gran facilidad en la medida en

[9] Comunidad indígena de la región andina basada en la presupuesta descendencia común, trabajos colectivos y propiedad común de las tierras.

[10] John Murra, "Temas de estructura social y económica en la etnohistoria y el antiguo folklore andino", en *La etnohistoria en Mesoamérica y los* Andes, México, INAH, 1987.

[11] Xavier Albó y Joseph Barnadas, *La cara campesina de nuestra historia*, La Paz, Unitas, 1990, p. 156.

[12] *Ibid.*, p. 170.

que la hacienda poscolonial contó con una unidad comunitaria muy viva. Una vez decretada la Reforma, procedió sin traumas a que se igualaran comunidades antiguas a haciendas, porque en el fondo de éstas estaba subyacente el esquema comunitario. Así nació por primera vez una instancia integradora del Estado nacional. Por ejemplo, fue hasta 1955 que se inauguró la primera carretera Cochabamba-Santa Cruz, eje de la articulación actual entre La Paz-Cochabamba-Santa Cruz. En este punto, sí sorprende el atraso en la infraestructura de Bolivia respecto al contexto latinoamericano, lo que es un indicador del carácter extremadamente depredador y limitado de su burguesía. Pero es, asimismo, el intento de borrar la imagen del indio y convertirlo en campesino, en ciudadano, proceso social que al igual del resto de América Latina será revertido en los años setenta. Pese a la Revolución Nacional del '52, no se lograron resolver de ninguna manera las contradicciones de corte social-regional que atraviesan la formación social boliviana. El MNR[13] logró filtrarse en las bases indígenas-campesinas, al constituirse como columna social bien articulada y de soporte para los gobiernos movimientistas hasta arribar al Pacto Militar Campesino. Es el general Barrientos quien logra consolidar este acuerdo por medio de la acción no represiva del ejército: caminos, postas sanitarias y escuelas impulsan el llamado desarrollo de la comunidad. El lema modernizador de Barrientos fue "cambiar fusiles por arados".[14] Otra tendencia modernizadora importante, desde la derecha, fue el banzerato de los años setenta; régimen abiertamente represivo y que requiere un análisis particular. Por el momento, sólo indico que, como respuesta, emerge del movimiento indígena boliviano la constitución de partidos indios.

[13] Movimiento Nacionalista Revolucionario, partido del gobierno que perpetuó la Revolución Nacional del '52.

[14] María Guadalupe Rodríguez de Ita, *Movimiento campesino y militarismo en Bolivia. 1974-1978*, México, 1991 (tesis de Historia, FFyL-UNAM).

Otro elemento que puede hacer coincidir paralelismos en la Indoamérica mesoamericana y la andina son el movimiento neozapatista y el movimiento cocalero, que si bien poseen lógicas diferentes y participan en distintas fuentes, ambos desembocan en una profunda crítica del Estado nacional y se pronuncian de manera abierta de frente a las formas de ejercicio del poder de sus respectivos estados-nación. Desde finales de la década de los ochenta al presente, estos movimientos sociales acentuados por la etnicidad han contribuido por distintas vías a sacudir las viejas formas de entender la dinámica de la comunidad indígena contemporánea. Por ejemplo, la primera conferencia de prensa del 1° de enero de 1994 pronunciada en tzotzil fue traducida directamente al inglés, saltándose al castellano. En la práctica, éste fue un duro golpe a sesenta años de "educación indígena" tendiente a "castellanizar" la población originaria de América Latina.[15]

En el caso boliviano, los mineros pronuncian ardientes discursos en quechua y aymara. Las lenguas vernáculas permean la vida pública y erosionan las grandes ideas indigenistas de los siglos XIX y XX, pero es posible sostener que aún no surge un conjunto coherente y claro de ideas acerca de la manera como se establecerán las relaciones interétnicas en el presente siglo. Es el fin del siglo XX el que nos obliga a realizar estudios ya no de carácter estático, etnocéntrico y parcial, sino a considerar las complejas relaciones interétnicas que se generan en nuestras formaciones sociales.

El discurso indigenista de corte moderno, la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, emitido por caudillos del liberalismo al interior de un sistema colonial con visos capitalistas tardíos, queda caduco. El "indiecito", el "indito", es libre ante la ley, pero es visto por el segmento criollo como objeto de servidumbre y dominación, manteniendo la retahíla de adjetivos;

[15] José Bengoa, "Los indígenas y el Estado nacional en América Latina", en *Anuario Indigenista*, vol. XXXIII, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1994.

sucio, holgazán, ignorante, supersticioso, hipócrita, etc., etc. Hasta el momento, ninguna legislación basada en el derecho positivo manifiesta abiertamente las formas de exclusión de su población. Nada afirman de la inferioridad racial ni cultural, pese a que en la sociedad se crean y practiquen esas falacias. A partir de los setenta se comienza a editar un nuevo discurso, el de la autonomía y determinación de los pueblos indígenas. Discurso ya inscrito en diferentes países de América Latina, pero que se convierte en unívoco como el indigenismo de corte estatal, se comienza a establecer como un discurso fomentado incluso por las burocracias internacionales.

El indio, en sentido genérico, se ha convertido en una designación de lugar. Indio nos remite a un espacio colonial y, al mismo tiempo, ese término borra, de manera indistinta la gran heterogeneidad que este contingente posee en la trama nacional y latinoamericana. Las relaciones entre criollos, mestizos e indígenas han engendrado "fronteras" de tipo psicosociológico que determinan las identidades asignadas a cada uno de los grupos y las atribuciones de los demás, provocando en muchas ocasiones, el autoconsiderarse campesino, sinónimo de atrasado, no civilizado, analfabeta. Ese ha sido uno de los logros del colonialismo interno vigente. Ha generado en muchos grupos una interiorización negativa, una forma de identidad que ha mantenido una continuidad histórica.[16] Desde luego, no todos los grupos presentan formas identitarias de autodepreciación; se presentan grupos que históricamente son portadores de un orgullo y dignidad de sus formas identitarias. Es desde los años setenta que procesos avasalladores como la migración, la urbanización, la informalidad han engendrado sentimientos de cambio, al lograr que el indio abandone vestimenta, cultura, lengua

[16] En la etnología es aceptado que no todos los grupos étnicos poseen los mismos ritmos. Las respuestas hacia el exterior son diferenciadas. De tal forma que sus resistencias pueden transitar desde la pasividad hasta la explosión violenta. Ejemplos hay muchos, pero para evitar susceptibilidades me eximo de señalarlos en este contexto.

y comunidad; en otros términos, esto genera el proceso que se ha denunciado como etnocidio:

> [...] el mestizaje y las políticas coloniales de aculturación generaron sociedades latinoamericanas donde se entremezclan en el mundo criollo, mestizo e indígena, lo cual trajo como consecuencia el que se produjeran numerosos sincretismos culturales. Pero estos entrecruzamientos de cultura no significan que haya fusión y unidad nacional. [...] la pluralidad de las culturas indígenas y su "atraso" contrastaban con la homogeneidad de la cultura dominante y su ideal de progreso y civilización.[17]

Así, insistimos, el indigenismo se constituye en etnocidio.

En este proceso de relación interétnica tensional se ha negado, en términos de la historia oficial, la existencia de puntos de referencia para las reivindicaciones indígenas ya sea desde Gerónimo, Canek, Tupaq Katari o Túpac Amaru y, sin embargo, ellos son símbolos de reivindicación étnica que aparecen en momentos donde la cultura de los pueblos y comunidades se encuentra seriamente amenazada. Son estas coyunturas las que han servido para plantear en esta compleja maraña de relaciones sociales, culturales, económicas, emotivas, las yuxtaposiciones en contrapartida a la idea positivista de sincretismos.

Es pertinente delinear cómo se expresa la etnicidad indígena, qué elementos reivindica, cómo se logra en su momento vincular la etnicidad con movimientos campesinos, sindicales, populares. En el caso del neozapatismo se ha presentado una serie de intentos desafortunados y, en Bolivia, el movimiento cocalero como punto de partida y junto con un sinnúmero de iniciativas en el altiplano boliviano han logrado una articulación con el resto de los sectores dominados, al grado de construir una situación irreversible en la historia del continente: el ascenso de un contingente indígena en la toma del aparato de Estado y de gobierno, que encuentra dificultades para su ejercicio. El

[17] Francoise Morin, "Indio, indigenismo, indianidad", en Bataillion, *op.cit.*

proceso de colonización sigue estando presente y se debate entre una construcción política eurocéntrica y las necesidades y reivindicaciones de una heterogeneidad indígena que percibe, junto con otros sectores populares, la construcción de un Estado nacional de nuevo tipo que aún no logra perfilarse y requiere la creación de nuevas formas de participación. No basta que en sentido formal lo étnico-nacional cubra el aparato gubernamental, exige una descolonización real que no repita situaciones de otras latitudes, como en África y Asia, entre los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. Se trata de que en efecto se recupere al Estado nacional con una reordenación territorial y con una perspectiva de gasto social fundamental para los contingentes que se ven inmersos en este proceso, e iniciar la generación de una diversificación del aparato productivo, dejar para la historia las fiebres de la plata, del caucho, del estaño, y actualmente del gas. En otras palabras, reconvertir a un país considerado históricamente inviable en una formación social de vialidad y de ejemplo para los países con contingente indígena.

Bibliografía

Albó, Xavier y Joseph Barnadas, *La cara campesina de nuestra historia*, La Paz, Unitas, 1990.

Bataillion, Claude, *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina,* México, CEMCA-III, 1988.

Barth, Fredrik [comp.], *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.

Bengoa, José, "Los indígenas y el Estado nacional en América Latina", en *Anuario Indigenista*, vol. XXXIII, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1994.

Boege, Eckart, *Los mazatecos frente a la nación*, México, Siglo XXI, 1988.

Caso, Alfonso, "Definición del indio y lo indio", en *América Indígena*, México, 1948.

Favre, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México, Siglo XXI Editores, 1992.

Morin, Francoise, "Indio, indigenismo, indianidad", en Claude Bataillion, *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina,* México, CEMCA-III, 1988.

Murra, John, "Temas de estructura social y económica en la etnohistoria y el antiguo folklore andino", en *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, México, INAH, 1987.

Rodríguez de Ita, María Guadalupe, *Movimiento campesino y militarismo en Bolivia. 1974-1978*, México, 1991 (tesis de Historia, FFyL-UNAM).

Saignes, Tierry, "Políticas étnicas en la Bolivia colonial, siglos XVI-XIX", en Claude Bataillion, *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina,* México, CEMCA-III, 1988.

HACIA LA REFUNDACIÓN DEL ESTADO BOLIVIANO

Adriana Paola Martínez González

ENAH

Introducción

El objetivo del presente escrito es plantear la relación entre el gobierno de Evo Morales y las organizaciones indígenas-populares, en el contexto de lo que ambos llaman "la refundación del Estado", pero que, no significa lo mismo para los dos actores. Sólo se mencionarán tres momentos importantes en los que se puede ver que son lógicas distintas: la integración del gabinete presidencial de Evo, la Asamblea Constituyente y la aprobación de la convocatoria al referéndum para votar la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE).

El gabinete presidencial

Después del triunfo electoral en diciembre de 2005, el interés del nuevo presidente Evo Morales fue tratar de dar certidumbre de un cambio real a todos aquellos que lo apoyaron. En ese camino de dar certidumbres y de tomar en cuenta la diversidad, Evo Morales integró un gabinete fuertemente criticado por no incluir

a dirigentes de los movimientos indígenas-populares, al respecto Santos Ramírez comenta en entrevista con Marta Harnecker:

> En el primer gabinete entraron campesinos, indígenas, sindicalistas, clase media intelectual y empresarios. Y, por primera vez, hubo una presencia importante de la mujer en cuatro ministerios, y no en cualquier ministerio sino en ministerios interesantes, lo cual después se comentó bastante: el Ministerio de Gobierno, el Ministerio de Justicia, el Ministerio de Desarrollo Económico y el Ministerio de Salud Pública y Deportes. El primer gabinete no expresó al mundo indígena, campesino, originario, fue un gabinete de los intelectuales comprometidos con el proceso de cambio, algunos de militancia popular, asesores de organizaciones campesinas, representantes de ONG que trabajaban en el área rural, expertos en diferentes temas. Fue un gabinete que no colmó las expectativas de los militantes. Al principio sí causo controversias, pero poco a poco se acomodaron a las decisiones del presidente Evo Morales y disciplinadamente lo aceptaron.[1]

El objetivo, pues, era mostrar un gobierno que tuviera confianza y legitimidad, que representara a los distintos sectores que se habían sumado a votar por Evo Morales. Además, porque, a decir de Ramiro Llanos y Rafael Puente,[2] los militantes del Movimiento al Socialismo (MAS) no tienen la formación ideológica, política y la capacidad para asumir cargos públicos:

> Se ha tenido que recurrir a los profesionales y técnicos que no son del MAS […] Tenemos que volver a incluir a gente del MAS, pero tenemos también que formar gente en el MAS. Lograr eso creemos que es un proceso histórico que va a durar 10, 15 años […] La proporción indígena disminuye notablemente en el plano de los viceministerios y direcciones generales, no porque no se pretenda

[1] Entrevista a varios dirigentes del MAS. En: http://centrointernacionalmiranda.gob.ve.

[2] Ramiro Llanos se desempeñó unos meses como director general de Régimen Penitenciario y Rafael Puente, como viceministro de Régimen Interior y Policía.

[3] *Ibid.*

> entregar responsabilidades a representantes indígenas y a dirigentes de organizaciones sociales, sino porque no es fácil encontrar entre ellos los adecuados perfiles profesionales. Incluso se puede afirmar que es por eso que la proporción de indígenas ha ido disminuyendo en el gabinete; hoy constituyen un 25 por ciento.[3]

Estas declaraciones reflejan esa "colonialidad del pensamiento" de la que hablan algunos intelectuales indígenas como Pablo Mamani o Silvia Rivera Cusicanqui, es decir, el ver a los indígenas como incapaces y faltos de preparación por lo que deben ser representados por "los que sí saben". No cubren el perfil, dicen. Resulta irónico el argumento ante el hecho de que un indígena, como Evo Morales, siguiendo los parámetros que Ramiro Llanos y Rafael Puente señalan tampoco cubriría el perfil para ser presidente.

Estas afirmaciones, poco afortunadas, son una muestra de por qué hay voces que plantean descolonizar el propio gobierno de Evo Morales. Además de que exponen un error político fundamental, como fue mantener a buena parte de la burocracia estatal por contar con experiencia en administración pública, que tantas zancadillas le han puesto al presidente en lo que va de su gobierno y durante el desarrollo de la Asamblea Constituyente.

La Asamblea Constituyente:

Dos tareas fundamentales tuvo Evo Morales al llegar a la presidencia: la nacionalización de los hidrocarburos y convocar a la realización de la Asamblea Constituyente (AC). Sin embargo, en la convocatoria y en el tipo de AC que impulsaron Evo Morales y el MAS, tuvo mayor peso su condición de partido político que de aliado político de los movimientos indígenas-

populares que hicieron posible su cargo al frente de Bolivia. Esta interpretación prevaleció y se mantiene hasta hoy respecto a la forma de cómo se desarrolló el proceso constituyente. Tal crítica se basa, principalmente, en haber obligado a las organizaciones indígenas, campesinas y populares a participar a través del MAS para poder incidir en la AC, al contradecir, de este modo, una importante demanda de estos movimientos: ser reconocidos como sujetos políticos que tienen sus propias formas y mecanismos de representación.

Al ser la Asamblea Constituyente una demanda de los movimientos indígenas-populares, éstos se encargaron de dotarla de contenido en encuentros, discusiones, asambleas, talleres, foros, etc., antes de que Evo Morales llegara a la presidencia de la República. Sin embargo, el parteaguas histórico que significó tener un presidente indígena nacido de los movimientos mismos, generó tantas buenas expectativas por parte de las organizaciones indígenas y populares que en ningún momento se contempló que éste lanzara la convocatoria a la Asamblea Constituyente sin consensuarla con los movimientos sociales. Por el contrario, la convocatoria estuvo signada por acuerdos políticos con los partidos de oposición. Es decir, con los representantes de la oligarquía terrateniente y agroindustrial que, a la postre, atentarían en todo momento contra la AC y contra los movimientos indígenas-populares con el objetivo de preservar sus intereses de clase. De esta manera, la Asamblea Constituyente dejó de ser una refundación para convertirse en una reforma del Estado sometida a cumplir y establecer acuerdos con la oposición y obligada a no atentar contra los poderes constituidos. Lo que al final marcaría el rumbo que tomaría la aprobación de la Nueva Constitución Política del Estado.

La impresión que queda, a partir de la acción de las organizaciones indígenas-populares respecto a la AC y al gobierno de Evo Morales, es que dejaron de ver a la AC como un fin para verla como un medio. Por la vía de los hechos, varias organizaciones importantes como la Confederación Sindical Única de

Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación de Pueblos Indígenas Bolivia (CIDOB), la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa" (CNMCIOB-BS) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), por mencionar algunas, se movilizaron desde esta perspectiva; no en respuesta al llamado del gobierno a defender el proceso constituyente, sino con el objetivo de apoyar un proceso, frente al cual no podían permanecer al margen y menos permitir que se lo apropiaran y aprovecharan los partidos de oposición y los grupos de poder económico. Lo cual plantea la pregunta ¿hasta dónde se define el rumbo de lo que pasa en Bolivia a partir de la reacción defensiva frente a la oligarquía? Esto marcaría otras formas, tiempos y tareas que no son precisamente las relacionadas con los objetivos e intereses de los pueblos indios, sino los que tienen marcadas las formas políticas partidarias y en los cuales están obligados a participar.

La aprobación de la convocatoria al referéndum aprobatorio de la NCPE

El 21 de octubre de 2008 se aprobó la convocatoria al referéndum constitucional mediante el cual se decidiría si Bolivia tendría una Nueva Constitución Política del Estado. Para lograr la convocatoria al referéndum fue necesario sentarse a negociar con una comisión especial de concertación integrada por delegados de los cuatro partidos políticos con representación parlamentaria en el Congreso (MAS, PODEMOS, MNR, UN).[4] El resultado de dicha negociación fue la modificación de 140 artículos, 50% de ellos relacionados con la cuestión de las autonomías, según comentó el ministro de Desarrollo Rural, Agropecuario y

[4] Poder Democrático y Social (PODEMOS), Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y Unidad Nacional (UN).

Medio Ambiente, Carlos Romero (delegado del gobierno en la Comisión de Concertación) al ser entrevistado en la radio Patria Nueva[5] un día después de la aprobación de la convocatoria. Junto al júbilo del gobierno y de miles de personas integrantes de organizaciones indígenas, campesinas y obreras que marcharon durante siete días para llegar a hacer una vigilia afuera del Congreso, como medida de presión para que éste aprobara la convocatoria, un clima de incertidumbre comenzó a gestarse debido a la falta de información respecto a cuáles habían sido los cambios hechos a la propuesta elaborada por la Asamblea Constituyente.

El desconcierto fue aprovechado, así los medios de comunicación que han mantenido una posición de rechazo y confrontación respecto al gobierno de Evo Morales[6] (denunciaron que la estrategia política que el gobierno implementó para avanzar en el proceso constituyente engañó no sólo a sus rivales, sino también a sus bases), y partidos opositores (PODEMOS), los cuales declararon que, con la negociación, se logró una Constitución muy diferente a la inicialmente propuesta por el MAS, razón por la que, se sumaban a la propaganda por el "Sí" para que el 25 de enero de 2009[7] se aprobara en referéndum la Nueva Constitución Política para Bolivia.

Las declaraciones de funcionarios del gobierno al respecto no fueron muy acertadas, por ejemplo, el ministro de Desarrollo Rural declaró que:

> Se pidió más en la Asamblea Constituyente pensando que después de ser aprobada en grande, necesariamente se pasaría a un proceso de negociación con la revisión en detalle de la propuesta de

[5] Disponible en: http://www.patrianueva.bo.

[6] Al respecto se pueden revisar los diarios de circulación nacional: *La Razón*, *La Prensa*, *El Diario*, entre los días 21 y 24 de octubre principalmente, los tres se encuentran disponibles en: http://lar-razon.com, http://www.laprensa.com.bo, http://www.eldiario.net.

[7] El acuerdo con el Congreso fue que el 25 de enero se realizaría el Referéndum constitucional mediante el cual se aprobaría o rechazaría la nueva CPE.

> NCPE; se contemplaba la negociación en el marco de la Asamblea Constituyente. Sin embargo y dadas las condiciones de violencia por parte de grupos opositores, en medio de las cuales se desarrolló y se aprobó la propuesta de Constitución, esto no sucedió, por lo que ceder en la negociación con el Congreso era algo previsto.[8]

En esta lógica política liberal se inscribió también la negociación respecto a la delimitación en cuanto a la posesión de tierras que provocó un fuerte rechazo por parte de las organizaciones indígenas y populares. Independientemente de si serían 5 000 o 10 000 has el límite de posesión de tierras, el conflicto radicó en que esta delimitación se aplicará a futuro, es decir, no es una medida retroactiva, las grandes extensiones de tierra que ya existen no se verán afectadas por lo establecido en la Nueva Constitución Política. Ante las críticas que despertó este acuerdo, de que de primera instancia no se tocarán los latifundios existentes principalmente en la región de la Media Luna, tanto el ministro de Desarrollo Rural como el vicepresidente Álvaro García Linera declararon que éstos tendrían que responder a las leyes establecidas en el saneamiento de tierras implementado por el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), el cual estipula que las tierras que no cumplan una función económico-social podrán ser expropiadas por el gobierno. Dejaron claro, además, que actualmente en Bolivia no existen extensiones de tierra de más de 10 000 has que cumplan esta función por lo que irremediablemente pasarán al Estado para avanzar en la repartición de tierras entre los campesinos e indígenas. El investigador Rubén Martínez Dalmau, quien ha seguido de cerca el proceso de la Asamblea Constituyente, opina al respecto:

[8] Entrevista en radio Patria Nueva el 22 de octubre de 2008. En http://www.patrianueva.bo.

> No es difícil entender por qué el proyecto de Constitución aprobado por el Congreso es sustancialmente más atrasado que el que propuso la Asamblea Constituyente. La decidia y la indolencia de los técnicos del Congreso han llevado a incorporar en el texto reformado graves errores conceptuales, como la delegabilidad de la soberanía, o la constitucionalización de las mayorías por las que debe tomar sus decisiones el poder constituyente. Pero eso no es lo peor porque, más allá de las risas que puede provocar, no tiene efectos jurídicos inmediatos. Lo más grave son los cambios formulados en la propuesta […] la eliminación de la paridad entre la justicia ordinaria y la comunitaria en el Tribunal Constitucional, el fortalecimiento prácticamente a nivel de Estado de los departamentos [...] y, sobre todo, la tenencia de tierras. Con la reforma introducida por el Congreso, se legalizan todas las posesiones latifundistas fruto de siglos de expoliación territorial y marginación del pueblo boliviano. El artículo sobre el límite de los latifundios sólo se aplicará a partir de la entrada en vigencia de la Constitución; esto es, nunca.[9]

La Constitución, pese a las modificaciones que se le hicieron, sigue representando un avance importante para lograr un cambio social en Bolivia. Sin embargo, que se haya aceptado negociar mediante una estrategia política, que si bien no se puede calificar de engaño, lo cierto es que no fue un procedimiento claro ni para los movimientos sociales ni para los sectores que apoyaron el proceso constituyente. Un hecho más importante aún es que no se toquen a través de la NCPE los latifundios existentes en manos de las oligarquías terratenientes del oriente boliviano y se negocie en relación a autonomías municipales, departamentales e indígenas, cuando en los últimos meses de enfrentamientos con los departamentos opositores ha quedado claro que la autonomía que éstos proponen no tiene nada que ver y se contradice con la autonomía propuesta por los pueblos indígenas, principalmente en cuanto a los recursos naturales. Son puntos de disputa política que dejan latente que, en cual-

[9] *El inventor de los 2/3 y la cuadratura del círculo.* En http://www.rebelion.org.

quier momento, se reactive el choque entre los actores políticos ya mencionados.

Consideraciones finales:

Cuando Evo Morales y los movimientos sociales hablan de la refundación del Estado, están hablando de cosas distintas. Vale aclarar que de por sí, el gobierno casi no usa este término; utiliza más la palabra "cambio" o "refundación de Bolivia". La primera palabra no dice nada por sí misma: cambio de qué, para qué, hacia dónde. El segundo término es más polémico todavía porque invisibiliza la discusión en torno a la nación, entendida más allá de lo boliviano, de lo nacional-popular, en vez de centrar la discusión en la "Nación india": aymara, quechua, guaraní, etc., como pueblos juntos o separados, según decidan, quieran y se pongan de acuerdo.

Cuando en la última década los movimientos indígenas hablaban de la refundación del Estado, estaban planteando luchar contra 500 años de colonialismo, 180 años de vida republicana y 20 años de neoliberalismo, así, todo junto y revuelto en un complejo entramado de relaciones de dominación. Refundar o descolonizar es cambiar todo lo que hasta ahora ha sido el Estado en Bolivia, algo que sólo puede entenderse si se mira en dimensiones históricas distintas y sin separar el carácter de clase de la cuestión étnica. Dicha refundación, más que un concepto, es un objetivo político que preconfigura un núcleo común, antes inexistente, el cual, hoy día, significa quitar de la estructura social y política los resabios de explotación, dominación y racismo que la etapa colonial dejó y que las políticas neoliberales agudizaron.

Momentos como los ya expuestos muestran que contar con un presidente indígena no significa tener un gobierno indígena o que se busque construir un gobierno indígena. Por el contrario, se puede ver a un presidente indígena gobernando den-

tro de los estrechos márgenes de la democracia liberal y que pretende gobernar para todos los sectores sociales. No obstante, el proceso constituyente evidenció que no se puede avanzar en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas sin afectar los intereses de los grupos de poder económico y expuso las múltiples problemáticas que existen en la relación entre política comunitaria y política liberal. La relación entre Evo y las organizaciones indígenas y populares es algo no consolidado ni inalterable, está marcada por un "estira y afloja", donde no se trata de una unidad, sino de una conjunción entre ambos. Ninguno quiere subordinar su actuar político al del otro, lo que imprime un carácter coyuntural e inestable a dicha alianza. Es además, una alianza sujeta, por un lado, a hacer frente a las élites bolivianas y, por otro lado, al cumplimiento de las demandas políticas o reivindicativas de los movimientos sociales.

Si no es una contradicción y tampoco es la conjunción de Evo Morales y las organizaciones indígenas-populares una táctica previa y formalmente acordada, entonces: ¿qué es esta relación? ¿Qué la sostiene? ¿El supuesto de que ambos avanzan hacia la refundación del Estado? ¿La necesidad de oponer una fuerza unificada, aunque sea coyuntural, frente a los grupos de poder? ¿Los cambios políticos que se han dado hasta hoy? ¿Qué aporta cada uno desde el lugar en el cual desarrollan su práctica política, al proceso de refundación del Estado boliviano? ¿Qué definirá si movimientos sociales y gobierno siguen caminando juntos el proceso o Evo Morales se verá rebasado por las demandas y la práctica política de los movimientos sociales? ¿Qué condiciones objetivas hay para avanzar en la destrucción del poder político actual e ir más allá de la modificación al aparato estatal?

Bolivia es hoy un referente esperanzador para las clases desposeídas de nuestro continente. Desde la experiencia de insurrecciones y revoluciones, independientemente de los señalamientos que haya, nos queda el ejemplo de Cuba. Desde la

lucha por canales "democráticos", las experiencias no han sido buenas, el resultado favorecedor en las urnas fue corregido con golpes militares, como sucedió en Guatemala (Jacobo Árbenz 1951-1954) y Chile (Salvador Allende 1970-1973), claro está, con la ayuda presta y solícita de Estados Unidos. En este sentido, un panorama inédito nos muestra la Bolivia de hoy día, con esta conjunción entre ambos actores sociales, la que es necesario comprender, desentrañar, explicar, para mostrar las enseñanzas de esta experiencia histórica que pone en el centro del debate la cuestión del Estado y de la transformación radical de la sociedad capitalista. Asuntos que serán útiles a otras luchas, en tanto se haga desde una perspectiva crítica, que no pretenda trasladar esta experiencia de forma mecánica, obligando a asumir tácticas y estrategias que no se correspondan con la realidad histórica de los distintos movimientos del continente.

Los movimientos indígenas-populares en Bolivia tienen una experiencia de lucha y una historia a la que no van a renunciar frente a nadie, sino que la van a seguir impulsando hasta que se forme el Estado indígena para algunos, para otros, la restitución del Qullasuyu; algo que si para el movimiento aún no está muy claro, para los que nos acercamos a esta realidad resulta aún más complicado. Se trata de refundar el Estado boliviano, proceso que han llamado de transformación. Cómo y hasta cuándo quedará cabal, eso sólo lo decidirá el pueblo boliviano.

BIBLIOGRAFÍA

BARRAGÁN, ROSSANA, *Asambleas Constituyentes. Ciudadanía y elecciones. Convenciones y debates (1825- 1971)*, Bolivia, Muela del Diablo, 2006.

CHOQUE, ROBERTO, *Historia de una lucha desigual*, Bolivia, UNIH-PAKAXA, 2005.

Colectivo SITUACIONES, *Mal de Altura. Viaje a la Bolivia Insurgente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2005.

ESCÁRZAGA, FABIOLA y Raquel Gutiérrez [coords.], *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, JP-UACM-UNAM-BUAP, 2005.

FELLMANN, JOSÉ, *Historia de Bolivia. La bolivianidad semicolonial*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1981, t. III.

GARCÍA, ÁLVARO, "De febrero negro a la insurrección de octubre", en Jorge Kafka [coord.], *Asamblea Constituyente. Hacia un nuevo Estado boliviano: nacional, multinacional, federal, de autonomías o comunitario*, La Paz, CP/UCBSP, 2005, pp. 18-34.

MAMANI, PABLO, *Microgobiernos Barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (Octubre 2003)*, El Alto, CADES/IDIS-UMSA, 2005.

_____, *Geopolíticas indígenas*, El Alto, CADES, 2005.

MORALES, MANUEL, *Análisis sobre el poder ilimitado de la Asamblea Constituyente. Ley Especial de convocatoria a la Asamblea Constituyente. Ley convocatoria a Referéndum Nacional vinculante a la Asamblea Constituyente para las Autonomías departamentales*, La Paz, UPS, 2006.

OSORIO, JAIME, *El Estado en el centro de la mundialización*, México, FCE, 2004.

QUISPE, JUBENAL, *La Constituyente. Un proceso que avanza*, Cochabamba, Verbo Divino/LE/CEPA/RED UMA VIDA, 2005.

QUISPE, JUBENAL y Paola Camargo, *La revocatoria de mandato: un mecanismo de control social y sanción política para*

los gobernantes, Oruro, Verbo Divino/LE/CEPA/RED UMA VIDA, 2006.

TAPIA, LUIS, "La igualdad es cogobierno", en Karin Monasterios *et al.* [eds.], *Reinventando la nación en Bolivia*, CLACSO/Plural Editores, 2007.

_____, *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, La Paz, Muela del diablo, 2006.

TOLA, SAMUEL, *La nación aymara y la Asamblea Constituyente. Fundamentos teóricos y políticos para la refundación de la República*, La Paz, UPS, 2006.

TICONA, ESTEBAN, Gonzalo Rojas y Xavier Albó, *Votos y Wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia*, La Paz, CIPCA, 1995 (Serie Temas de la modernización, Cuadernos de investigación 43).

HEMEROGRAFÍA

ESCÁRZAGA, FABIOLA y Jacobo Álavez, "Bolivia: Fundaremos una nueva Nación. Entrevista con Evo Morales", en *Revista Memoria*, núm. 167, pp. 18-20.

PRADA, RAÚL, "La victoria en las urnas de Evo Morales. La legitimidad del presidente indígena", en el periódico *Pukara*, núm. 3, pp. 23-35.

QUISBERT, MÁXIMO, "Racismo y élites criollo-mestizos en el gobierno de Evo Morales", en *Revista Willka*, núm. 2, pp. 93-126.

TICONA, ESTEBAN, "Para que no nos capujen la victoria: culminar el ciclo de liberación", en el periódico *Pukara*, núm. 4, pp. 11-13.

YAMPARA, SIMÓN, "Asamblea Constituyente: ¿camino de cambio o de continuidad de las estructuras y pensamiento colonial?", en el periódico *Pukara*, núm. 5, pp. 8-10.

INTERNET

El inventor de los 2/3 y la cuadratura del círculo. En http://www.rebelion.org.
http://centrointernacionalmiranda.gob.ve
http://www.eldiario.net
http://www.laprensa.com.bo
http://la-razon.com
http://www.patrianueva.bo

LAS COMUNIDADES INTERCULTURALES Y LA POLÍTICA AGRARIA DEL GOBIERNO DE EVO MORALES

Fabiola Escárzaga
UAM-Xochimilco

Introducción

Analizaremos los alcances de la política agraria del gobierno de Evo Morales, cuyos mayores avances se han realizado mediante la política de colonización en el departamento de Pando, a partir de las denominadas comunidades interculturales que son nuevos asentamientos de migrantes quechuas y aymaras del occidente del país en territorio amazónico, y señalaremos las implicaciones que tiene el proceso en términos de las relaciones interculturales en la región en vía de colonización.

El problema de la interculturalidad en Bolivia

El término interculturalidad expresa la aspiración al establecimiento de relaciones de respeto y aceptación entre culturas diferentes en contenido y jerarquía, es decir a la superación del conflicto étnico, mediante la aceptación de la diversidad existente y la desaparición de las jerarquías construidas a partir de la diferencia cultural. No obstante, en la actual coyuntura polí-

tica de Bolivia, el uso del término intercultural no apunta a las conflictivas relaciones entre la cultura blanco-mestiza de raíz hispana dominante y las culturas indígenas subalternas, sino a las relaciones conflictivas entre sectores indígenas y populares diferentes de Bolivia,[1] centralmente, entre los nativos de la región occidental (altiplano y valles) aymaras y quechuas, y los nativos de la región oriental (del Chaco y la Amazonía) que corresponden a 32 etnias diferentes.

Tales sectores son portadores de distintas tradiciones civilizatorias, pautadas por el contrastado medio geográfico de su asentamiento originario: los primeros son campesinos comunitarios y los segundos son cazadores recolectores (algunos de ellos desarrollaron grados diversos de "campesinación" y sedentarización). La variada tradición civilizatoria o formas productivas ancestrales de cada sector han sido marcadas también por las distintas condiciones de sus procesos de colonización, las estructuras de dominación establecidas en las regiones, las formas de inserción al mercado y las diferentes identidades culturales. La región occidental ha estado densamente poblada desde antes de la colonización española, y la oriental permaneció como espacio "vacío" hasta mediados del siglo XX, cuando la presencia blanca a partir de la Colonia diezmó drásticamente a la población nativa de por sí poco densa.[2]

[1] No porque se hayan resuelto las relaciones conflictivas en el primer nivel, sino porque las del segundo nivel han adquirido mayor visibilidad y relevancia política. Las primeras fueron caracterizadas de múltiples maneras en distintos momentos y por varios actores: durante el primer gobierno de Sánchez de Lozada con el término de multiculturalidad se pretendió resolverlas a través de un paquete de políticas "plurimulti" (la creación de Tierras Comunitarias de Origen, TCO, la Ley de Participación Popular, la Ley de Reforma Educativa, y la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria, conocida como Ley INRA). Desde la perspectiva subalterna se formuló la ideología indianista-katarista desde fines de los años sesenta, mientras que el gobierno de Morales la enfrentó a través de la formulación de un discurso indigenista de contenido aymaro-centrista expresado por el canciller Choquehuanca y por el propio presidente Morales.

[2] Lehm señala que de acuerdo a estimaciones de Denevan, la población nativa de la región oriental llegaba a cerca de 500 000 habitantes y luego de un siglo de la fundación de la ciudad de Santa Cruz en 1561, se redujo en 1667 a 6 000, más tarde en

Los diferenciados patrones productivos y de ocupación del territorio propiciaron estrategias para enfrentar a los invasores y sus mecanismos de sujeción. Los nativos del occidente desarrollaron una tradición de enfrentamiento abierto contra sus opresores blancos y después también mestizos, siempre minoritarios, expresada en periódicas rebeliones. En cambio, los patrones de resistencia de los indígenas del oriente se manifestaron en estrategias de huida selva adentro para evitar la esclavitud por los terratenientes o la sedentarización y "campesinación" impuesta por las misiones jesuitas y franciscanas, tales estrategias de resistencia se fundaron en los sistemas religiosos nativos que inspiraron ideologías milenaristas, que llamaban a los grupos humanos a emigrar periódicamente a regiones inaccesibles en busca de la Tierra sin Mal, en el caso de los guaraníes, o de la Loma Santa de los mojeños, conformando un patrón de resistencia pacífica.[3]

Ambas regiones permanecieron prácticamente incomunicadas entre sí durante varios siglos, pero desde la segunda mitad del siglo XX se incrementaron las corrientes migratorias de campesinos del occidente para colonizar y poblar el territorio oriental, con el objeto de *a)* ampliar la frontera agrícola (necesaria para los campesinos sin tierra de occidente, y promovida por los gobiernos centrales y los grupos dominantes locales para incorporar a la actividad productiva territorios vírgenes), y *b)* proveer de fuerza de trabajo faltante en la región a los latifundistas, a la naciente agroindustria y al sector de servicios de las ciudades. Los migrantes collas son portadores de formas de

---

1687 una epidemia de viruela dejó a la región prácticamente despoblada, Zulema Lehm, *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonia boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*, La Paz, Apcob-CiddeBeni-Oxfam América, 1999. De acuerdo al censo de 2001 la población que se identificó como nativa en el oriente era de 309 115 personas.

[3] Los guaraníes fueron más rebeldes a la reducción en las misiones que los mojeños, Xavier Albó, Kitula Liberman *et al.*, *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, La Paz, Ministerio de Educación y Cultura, CIPCA, UNICEF, 1989 (Serie Bolivia Pluricultural y Multilingüe) y Lehm Ardaya, *op. cit.*

organización comunitaria, su experiencia sindical campesina de sus lugares de origen y tradiciones de lucha que aplicaron al proceso de colonización les permitieron adaptarse a un terreno y clima diferentes del suyo, y enfrentar enfermedades y amenazas desconocidas, por ellos mismos y sin ayuda del Estado.

Las condiciones de ese encuentro conflictivo entre diferentes identidades y culturas indígenas: nativos de tierras bajas y migrantes de tierras altas fueron marcadas por su común condición subordinada a los grupos dominantes locales, interesados en mantener una rígida separación entre ellos para impedir el surgimiento de lazos de solidaridad y alianzas en su contra. El dispositivo racista construido por las élites blancas y mestizas, para mantener su dominación sobre los indios, generó prejuicios y prácticas racistas entre los propios indios, que proyectan como irreconciliables las diferencias entre ellos: cambas/collas, cazadores-recolectores/campesinos, quechuas/aymaras, indios misionados/no misionados, etcétera.

Los dos grandes grupos señalados se descomponen en una multiplicidad de situaciones regionales, identidades y sectores que se han expresado en varias organizaciones indígenas y campesinas, de alcance nacional, sectorial y regional. Las del occidente alcanzaron en los últimos años relevantes grados de autonomía política frente a los partidos políticos tradicionales y desarrollaron estrategias de lucha de confrontación con los gobiernos neoliberales y constituyeron sus propios partidos.[4] Mientras que las organizaciones de los nativos del oriente se construyeron en su mayoría con el apoyo de Organizaciones no Gubernamentales (ONG), desarrollaron estrategias de lucha con menos confrontaciones y más negociación con los gobiernos, y se incorporaron a los partidos políticos mestizos tradicionales.

[4] El Movimiento al Socialismo (MAS) fue creado en 1995 a partir del movimiento cocalero del Chapare en Cochabamba, al frente del dirigente cocalero Evo Morales, y el Movimiento Indio Pachakuti (MIP) surgió en 2001 por el sector aymara de la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos (CSUTCB), bajo la conducción del dirigente aymara Felipe Quispe.

Tales procesos diferenciados impidieron las alianzas entre cambas y collas y afirmaron sus diferencias identitarias y políticas. Las organizaciones de los migrantes collas en el oriente establecieron mayor afinidad con las organizaciones de sus lugares de origen y permanecieron separadas de sus vecinos cambas.

Pese a su diversidad en programas y estrategias de lucha, todos los grupos contribuyeron con sus movilizaciones al desmoronamiento del sistema político vigente entre 1982 y 2005, al cuestionar las políticas neoliberales y la ancestral exclusión a la que han sido sometidos, y mediante su voto, llevaron a Evo Morales a la presidencia de Bolivia, rompiendo el monopolio sobre las decisiones políticas reservado a las élites blanco-mestizas. Así, los antes excluidos irrumpieron en la escena política para transformar las estructuras sociales y políticas excluyentes.

Hoy, uno de los mayores desafíos del gobierno indígena y de los distintos sectores indígenas es lograr el encuentro entre las diversas organizaciones indígenas y populares que han vivido sus procesos organizativos en forma separada y a veces contrapuesta. Dicha tarea implica el reto de aceptar sus diferencias y reconocerse mutuamente, para establecer la comunicación y articulación orgánica entre ellas. No de manera vertical desde el gobierno y su partido el MAS, como se ha hecho hasta ahora, sino desde las propias organizaciones sectoriales y de base, para apuntalar e impulsar al gobierno a concretar los cambios que sus movilizaciones reclamaron: expropiación de los grandes latifundios improductivos del oriente con el objeto de restituir sus territorios ancestrales a los pueblos indígenas de la región y dotar de tierras a los campesinos que no las tienen; la defensa de los recursos estratégicos frente a los intereses de las empresas transnacionales y su explotación sustentable; la nacionalización de los procesos de extracción de hidrocarburos y minerales y el aumento del valor agregado de sus productos; la distribución social de la riqueza generada; y la descolonización del Estado. Y para desactivar la estrategia de cooptación de los sectores indígenas y populares del oriente, que incluye a los nativos de la

región, los cambas,[5] y quechuas y aymaras que han emigrado desde el occidente, los collas,[6] que la oligarquía camba del oriente desarrolla con su proyecto de autonomía secesionista. Lo que ha convertido a la región oriental, los departamentos de la Media Luna (Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija), en el escenario central del actual conflicto político y social.

Los limitados avances de la Revolución Agraria hasta septiembre de 2008

El 2 de agosto de 2006, en la localidad de Ucureña, cuna de la Reforma Agraria de 1953, el presidente Evo Morales anunció con gran despliegue publicitario el inicio de la Revolución Agraria, sustentada en cuatro puntos: eliminación del latifundio y distribución de la tierra, crédito barato, maquinización agrícola (entrega de tractores) y acceso a mercados alternativos. Para aplicar este programa en noviembre de ese año se promulgó la Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria (LRCRA), que actualiza sin reemplazar la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) de 1996,[7] pero otorga al presidente y al Poder Ejecutivo mayores facultades para revertir directamente los latifundios improductivos y lo mismo queda establecido en la propuesta de Nueva Constitución Política del

[5] El término camba era la forma genérica y despectiva de nombrar a los indígenas del oriente por parte de los sectores blanco-mestizos dominantes, quienes en los años noventa asumen para sí mismos tal denominación, a falta de otros atributos de identidad que reivindicar y para afirmar la alianza entre los terratenientes y sus indios en contra de las élites del occidente y los trabajadores migrantes del occidente.

[6] Llamados así por ser originarios del Qullasuyo, el cuadrante altiplánico y aymara del antiguo Tawantinsuyo.

[7] Desde su promulgación, los terratenientes del oriente cuestionaron la Ley INRA como anticonstitucional, al vulnerar la propiedad privada, y tener una visión andino centrista, pero en virtud de que los siguientes gobiernos, el del general Hugo Bánzer y de Jorge Quiroga (1997-2001) eliminaron el pago del impuesto a la tierra de los latifundios que la ley establecía, y que los latifundios no fueron afectados de ninguna forma, no se produjo un enfrentamiento con un gobierno que en realidad representaba sus intereses.

Estado (NCPE), con medidas como la verificación del derecho de la propiedad agraria de grandes latifundios improductivos (hay propiedades de hasta 800 000 hectáreas), reversión de las propiedades que no cumplan la Función Económico Social, redistribución en forma colectiva a los habitantes de los pueblos indígenas, tanto de las tierras bajas como de las tierras altas que no tienen tierra o la poseen de manera insuficiente, catastro rural, aplicación del saneamiento de tierras, titulación de TCO,[8] etc. Pero la ley fue impugnada ante el Tribunal Constitucional que carecía de quórum para resolver su legalidad y poco se pudo hacer para aplicarla.[9]

Durante sus primeros tres años la política agraria aplicada por el gobierno se limitó a los departamentos del oriente amazónico, en 2006 se entregaron varios títulos de propiedad colectiva de territorios indígenas que correspondían a procesos de saneamiento (delimitación de tierras disponibles y de la legalidad de las propiedades ocupadas) y dotación, iniciados durante los gobiernos anteriores pero después paralizados. No se entregaron nuevas tierras en el occidente andino, sólo se aceleró la firma de miles de títulos de propiedad también pendientes y se han iniciado algunos saneamientos nuevos.[10] Tampoco se entregaron tierras en el oriente a campesinos sin tierra del occidente, una vieja demanda que en este periodo quedó olvidada por los propios interesados, que dejaron de lado sus acciones de confrontación, confiando en la capacidad del gobierno para satisfacer sus demandas.[11]

[8] Tierras Comunitarias de Origen.

[9] El Poder Judicial integrado por una mayoría opositora siempre obstruyó las medidas del gobierno.

[10] Antes del gobierno de Morales se habían saneado menos de 10 millones de hectáreas, hasta mediados de 2009 se han saneado más de 26 millones de hectáreas y se pretende alcanzar 30 millones para finales de 2009. Fundación TIERRA, 5 de noviembre de 2009.

[11] Es el caso de los colonizadores de la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), de los que hablaremos más adelante, y del Movimiento de

Según Urioste,[12] las acciones del gobierno central se limitaron a cancelar los apoyos que los gobiernos anteriores les proporcionaban a los agroindustriales de la soya del oriente con el fin de debilitar la base material que sustenta el poder político de las élites de la región, afectar la estructura latifundista y reemplazar el modelo agroindustrial orientado a la exportación. Modelo que abandonó la producción para el mercado interno por no ser rentable, dejó en manos de los pequeños productores campesinos e indígenas esa función, sin proporcionarles apoyo estatal, y que provocó la crisis alimentaria que vive Bolivia.[13] El gobierno se propone implantar un nuevo modelo productivo basado en los pequeños productores de alimentos para el mercado interno, y sólo de manera secundaria para la exportación, lo que implica enfrentar el modelo

---

Trabajadores Campesinos Sin Tierra de Bolivia (MST-B), fundado en el año 2000, integrado por aymaras y quechuas. Su estrategia ha sido la ocupación de tierras en propiedad colectiva y la organización del trabajo en forma comunitaria, esto ha creado hasta 2005 más de 100 asentamientos en los departamentos de La Paz, Santa Cruz y Tarija. En su congreso de marzo de 2007, resolvieron que mediante la coordinación directa con el Gobierno Popular lograrían "[…] la distribución equitativa de las tierras de manera práctica, ordenada y consensuada, sin que sea necesaria la acción directa de recuperación […]" y por ello abandonaron la táctica de la ocupación de tierras. En http://www.constituyentesoberana.org/3/pronunciamientos/jun2007/010607_1.html.

Más tarde, el 30 de mayo de 2009, el dirigente del MST de Cochabamba anunció el reinicio de las tomas de nuevas tierras "tanto privadas como públicas que no cumplan una función social", en todo el departamento "sin diferenciar si son del Estado, Fuerzas Armadas, Iglesia, sean de dominio privado o público" y señaló que se sienten "traicionados por el Gobierno", que no avanzó en el cumplimiento de sus demandas. En http://www.fmbolivia.com.bo/noticia12428-ante-la-pasividad-del-gobierno-movimiento-sin-tierra-anuncia-toma-de-tierras.html.

[12] Miguel Urioste, "La disputa por la tierra en el oriente está en el centro del conflicto nacional", agosto de 2008. En http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_content&view=article&id =1164:rair&catid=130:ft&Itemid=188.

[13] Una estrategia de la derecha autonomista del oriente contra el gobierno de Morales ha sido el aumento de las exportaciones de productos necesarios para el mercado interno, provocando su sistemático desabastecimiento.

internacional en auge de producción de soya y caña de azúcar para producir agrocombustibles.[14]

La estrategia política defensiva desarrollada por el gobierno de Morales hasta septiembre de 2008, frente a la virulenta oposición del oriente, impidió avanzar en el proceso de transformación de las estructuras agrarias del país, diluyó las muy cautas iniciativas tomadas en ese sentido, y peor aún, desestimuló las acciones de las organizaciones indígenas dirigidas a enfrentar a los grandes propietarios. No obstante, al parecer, las acciones emprendidas por el gobierno y la disposición combativa de los sectores populares, fortalecida por el triunfo electoral de Morales, resultaron suficientemente amenazadoras para los grupos dominantes en el oriente. Su estrategia contra el gobierno se propuso impedir sus avances y en buena medida lo logró.

La estrategia de la derecha autonomista en el oriente

La estrategia de las élites del oriente para enfrentar las medidas del gobierno contra los intereses latifundistas y evitar la aprobación de la NCPE que las institucionalice ha sido muy violenta, y se ha estimulado el odio y la confrontación racista y regionalista, entre cambas y collas, oriente y occidente. Para ello tal medida contó con los medios de comunicación (prensa, televisión, radio), propiedad de los principales latifundistas del departamento de Santa Cruz (Unitel, Red Uno), los cuales desarrollaron campañas de desinformación de la opinión pública urbana, para construir su base social entre los sectores

[14] El gobierno autorizó la compra de las acciones de la empresa privada GRAVETAL, la principal empresa acopiadora de soya y de granos en Santa Cruz por una empresa subsidiaria de PDVESA, la empresa estatal del petróleo de Venezuela, y ha otorgado créditos por cerca de 80 millones de dólares y entregado más de mil tractores a las pequeñas unidades campesinas. Urioste, "La disputa por…

populares de la región. Lo que les permitió construir un escenario de ingobernabilidad en los cuatro departamentos de la Media Luna y Sucre: desde principios de 2008 los terratenientes impidieron a autoridades y funcionarios realizar las tareas de saneamiento de tierras; en varias ocasiones los comités cívicos autonomistas tomaron y destrozaron las oficinas del gobierno central, de organizaciones indígenas y de ONG que las apoyan en ciudades del oriente; también impidieron el arribo del presidente Morales a los aeropuertos de la región para la entrega de tractores y otros actos políticos; bloquearon sistemáticamente el funcionamiento de la Asamblea Constituyente en Sucre mediante agresiones racistas a los constituyentes indígenas y a los indígenas que se movilizaron en su apoyo, fue necesario prorrogar su duración por seis meses más para cumplir su cometido, después se obstruyó su promulgación, y se impidió que el referéndum constitucional se realizara en la fecha prevista, el 10 de agosto de 2008. Por estos métodos mantuvieron la iniciativa política durante esta etapa.

El eje de la estrategia de la derecha autonomista del oriente fue la promulgación y aprobación mediante referendos, de estatutos autonómicos para los cuatro departamentos de la Media Luna, realizados entre el 4 de mayo y el 22 de junio de 2008, los cuales no obstante su carácter ilegal no fueron impedidos por el gobierno central. Los estatutos de Santa Cruz, modelo para los otros departamentos, otorgan al gobierno departamental el poder para definir "la propiedad, regularización, distribución, redistribución y administración de las tierras del Departamento". Se elimina la figura de la reversión del latifundio (expropiación sin indemnización), al negar la facultad del Estado central para administrar los derechos de acceso y uso de los recursos naturales renovables como la tierra, el agua y el bosque, y garantizar así la persistencia del latifundio. Sólo se reconoce a los pueblos indígenas nativos su derecho a las Tierras Comunitarias de Origen, excluyendo a la población migrante quechua y aymara, que hoy por hoy constituye la

mayoría indígena y campesina del departamento de Santa Cruz (56%). Crea un órgano para el seguimiento de las políticas departamentales de tierras, el Consejo Agrario Departamental, cuyos miembros serán acreditados por el gobernador, sin considerar la representación de la población indígena y de los migrantes quechuas y aymaras establecidos en el departamento. Establece que el gobernador firmará todos los títulos de propiedad de las tierras y no el presidente de la República y que el Departamento de Santa Cruz elaborará y aprobará su propia ley de tierras.[15] Todo ello contraviene la legislación vigente, incluyendo a la NCPE. Bajo el amago de la secesión de la región, la derecha autonomista ha querido evitar que las luchas de los movimientos sociales, que en los últimos años modificaron la correlación de fuerzas políticas en el occidente, se trasladen al oriente y contaminen a los "pacíficos" nativos y los vuelvan tan radicales y agresivos como los del occidente. Pretenden desconocer al gobierno central porque ahora es ocupado por un indio que amenaza la persistencia de sus privilegios de élite económica y de casta blanca.

El clima de confrontación llegó a su punto más álgido con la matanza de 18 personas en la localidad de El Porvenir, en el departamento de Pando, el 11 de septiembre de 2008, crimen cometido por un grupo de choque organizado y equipado por la prefectura (el gobierno departamental), que atacó a indígenas desarmados y pacíficos, mientras se dirigían a una asamblea y decidían qué hacer para defender las instalaciones del Instituto Nacional de Reforma Agraria que suponía la destrucción de los documentos que sustentaban trámites de saneamiento y dotación de tierras en curso y los títulos de propiedad de sus tierras. Las fuerzas policiacas de la localidad no intervinieron para evitar la agresión. Sólo después de varios días de ocurrida la tragedia, el gobierno central declaró el estado de

[15] Fundación TIERRA, "Estatutos autonómicos y latifundios: posición institucional de la Fundación Tierra", 7 de abril de 2008. En http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_ docman&task=cat_view&gid=135&Itemid=65.

emergencia en el departamento y se ordenó la captura del prefecto Leopoldo Fernández por su responsabilidad en la masacre. Ante la grave situación, la Unión de Naciones de América del Sur (UNASUR), integrada por los presidentes de varios países latinoamericanos, intervino llamando a la negociación entre el gobierno y los prefectos de la Media Luna. El gobierno declaró persona non grata al embajador norteamericano, quien abandonó el país. En esa coyuntura el país estuvo al borde de la guerra civil.

La negociación en el Congreso para la aprobación de la NCPE

Luego del 11 de septiembre, al rebasar la derecha los límites de lo tolerable, las organizaciones indígenas y populares del oriente y occidente del país convocaron de manera autónoma a una marcha hacia la ciudad de Santa Cruz, que se proponía cercarla, acción que afirmaba la solidaridad de las más beligerantes organizaciones del occidente, con sus hermanos del oriente, que menos organizados y sin la protección de las fuerzas del orden habían estado desde el inicio del gobierno a merced de los sistemáticos ataques de grupos de choque de la oligarquía. La movilización duró dos semanas, las formas pacíficas de protesta acostumbradas en la región se quedaron a un lado. Cuando la marcha se encontraba a 30 kilómetros de Santa Cruz, el gobierno y los dirigentes de la Coordinadora Nacional por el Cambio (CONALCAM) convencieron a los movilizados de levantar el cerco, evitando así que llegaran a ocupar el centro de la ciudad, como era su propósito.

Para superar la crisis política, el gobierno desarrolló una doble estrategia, por una parte, convocó junto con la CONALCAM a la marcha desde Caracollo (Oruro) a La Paz (199 km), que inició el 13 de octubre, en dirección contraria a la marcha previa, para presionar a la oposición en el Congreso y lograr la

ratificación de la ley de convocatoria al referéndum sobre la NCPE. La marcha fue multitudinaria, en los últimos kilómetros se incorporó el presidente Morales. La noche previa a la sesión, el 20 de octubre, la Plaza Murillo estaba tomada por los manifestantes. Paralelamente, dentro del Congreso se negoció con los partidos de oposición para garantizar los votos de los dos tercios necesarios para la aprobación de la ley, producto de la negociación, se modificaron 200 de los 411 artículos del proyecto de nueva Constitución elaborado por la Constituyente, algunos de manera radical, como el Art. 398 relativo al límite máximo de la propiedad agraria entre 5 000 o 10 000 has, y el 399 en que se estableció que la anterior no tendría carácter retroactivo, cediendo el oficialismo a la oposición en una de las demandas sociales más importantes y que había sido el núcleo de la confrontación con las oligarquías del oriente. La presión de la movilización y la negociación dentro del Congreso lograron finalmente la aprobación de la convocatoria al referéndum que se realizaría el 25 de enero de 2009.

Para Urioste,[16] el pacto logrado entre el gobierno y la oposición de la Media Luna y de los partidos PODEMOS, Unidad Nacional (UN) y Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en el Congreso, significó la postergación indefinida de la inicialmente llamada Revolución Agraria, en especial en cuanto a la reversión de los latifundios por extensión. Pero también considera que ese repliegue táctico era la única salida posible para lograr la convocatoria al referéndum constitucional que le otorgue al gobierno la legitimidad necesaria que asegure la continuidad del proceso de cambio por seis años más, con la reelección de Morales en diciembre de 2009.

[16] Miguel Urioste, "La Reforma Agraria en la nueva constitución", 29 de octubre, 2008. En http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_content&view=article&id=709:rair&catid=130:ft&Itemid=188.

Para Chumacero y Guerrero,[17] las modificaciones de la propuesta original permitieron avances en otros temas respecto a la Constitución anterior: que atribuía el dominio originario sobre la tierra a favor del Estado o de la nación, en tanto que la nueva Constitución establece que la tierra es de propiedad y dominio originario del pueblo boliviano, correspondiéndole al Estado su administración y control (Arts. 348 y 349). Otro avance es la definición del latifundio, como la tenencia improductiva de la tierra, la propiedad que no cumple la Función Económica Social mantiene relaciones de servidumbre o de semiesclavitud con sus trabajadores[18] o supera las extensiones permitidas por ley. Asimismo, se institucionaliza la figura de la reversión de la propiedad agraria por tenencia latifundiaria o por incumplimiento de la Función Económica Social,[19] que permita eliminar el latifundio y la redistribución equitativa de tierras. Se igualan derechos colectivos a la tierra de diversos sectores no considerados antes y se establece un nuevo tipo de propiedad, el Territorio Indígena Originario Campesino, que comprende a las actuales TCO, pero también a las propiedades de comunidades interculturales, originarias y campesinas del país.

Luego de la crisis de septiembre, el gobierno asumió una estrategia más ofensiva contra sus adversarios.[20] El referéndum para la aprobación de la Constitución resultó todo un éxito desde la perspectiva del gobierno, y a partir de él ha

[17] Juan Pablo Chumacero, y Ramiro Guerrero, "Sobre el régimen agrario en el proyecto de nueva constitución", en Fundación TIERRA, octubre de 2008. En http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=135&Itemid=65.

[18] Desde 2004, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) denunció la condición de esclavitud de más de 100 familias guaraníes en el Chaco, en los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija. Guisela López Rivas, "Etnias en extinción", en *El Deber*, Santa Cruz, agosto, 2004.

[19] Una estrategia de los latifundistas ha sido la acumulación improductiva de la tierra para el "engorde", es decir, concentración de tierras para la especulación.

[20] El 1° de noviembre suspendió a la DEA (Drug Enforcement Administration) de Estados Unidos en la zona, por ser parte activa en una "conspiración contra el Gobierno Nacional", financiando a grupos "delincuenciales" y por su apoyo al "golpe de Estado fallido en Bolivia".

logrado la división de la oposición, negociando con una parte de ella y enfrentando las acciones de los sectores más radicales. En un nuevo clima más favorable, el gobierno se propuso avanzar con ritmo más acelerado en su programa de dotación de tierras.

La vinculación del gobierno con las organizaciones indígenas y populares

A lo largo de su mandato de casi cuatro años Morales ha ensayado diversas estrategias de articulación de las organizaciones indígenas y populares para consolidarlas como base social de su gobierno, tales estrategias han sido más defensivas que ofensivas, respuestas generalmente tardías a las acciones desestabilizadoras de la derecha del oriente, lo que desde nuestro punto de vista expresa desconfianza hacia las iniciativas autónomas de las organizaciones sociales y una tendencia a establecer mecanismos clientelares que capitalicen su fuerza organizativa y de movilización, postergando el cumplimiento de sus demandas previas y sacrificándolas en la negociación con la oposición, como vimos antes. Por su parte, las organizaciones indígenas y populares reemplazaron las formas de hacer política que prevalecieron entre las más activas en la etapa anterior de movilización, sustentada en mecanismos de deliberación local basadas en las asambleas y la toma de decisiones de abajo-arriba, para definir las demandas y las estrategias de lucha. En la nueva etapa predominan dinámicas de articulación vertical con el gobierno, con el MAS y con el presidente. El fortalecimiento de los dirigentes hace que actúen como delegados del gobierno ante las bases y estén distanciados de ellas. La expectativa de la satisfacción de sus demandas por el gobierno indio y su identificación con él ha convertido a las organizaciones sociales, antes independientes, en estructuras capilares de incorporación de sus miembros en el nuevo Estado. Sus fines ya no son

buscados mediante la confrontación con sus adversarios sino por la adhesión al gobierno.

Durante el primer año de gobierno, la estrategia central del presidente Morales fue sujetar las organizaciones sociales a las estructuras partidarias del MAS, puntal de ella fue la convocatoria a la Asamblea Constituyente del 6 de marzo de 2006, que en contra de la demanda surgida de la movilización popular de realizar una "Asamblea Constituyente sin intermediación partidaria", limitó a los partidos, asociaciones políticas ciudadanas y pueblos indígenas (del oriente) con registro legal, el derecho a concurrir en el proceso deliberativo, dejando fuera a las organizaciones sociales, sindicales y comunales, que debieron acogerse a las siglas del MAS para participar de manera subordinada.[21] O como lo señala un dirigente indígena de Pando, en muchos casos los candidatos a la Constituyente no fueron los que las bases habían elegido, sino los que las instancias locales y regionales del MAS impusieron en todo el país. Por ello no fueron mayoritariamente indígenas los elegidos como constituyentes.[22] Complemento de esta estrategia ha sido promover en la dirigencia de las organizaciones sociales a elementos cercanos al MAS y al presidente Morales, desplazando a los que no eran afines.[23] Esta virtual exclusión de las organizaciones de base de la política del gobierno indígena y de la Asamblea Constituyente, debilitó a las organizaciones sociales y al propio gobierno frente a la oposición de derecha. Al iniciar el gobier-

[21] Patricia Chávez y Dunia Mokrani, "Los movimientos sociales en la Asamblea Constituyente. Hacia la reconfiguración de la política", en *OSAL*, año VIII, núm. 22, Buenos Aires, CLACSO, septiembre de 2007.

[22] Como señala Cristián Domínguez, entrevista de Fabiola Escárzaga, septiembre, de 2008.

[23] Mecanismo que tiene antecedentes en la etapa anterior en la estrategia del MAS denominada "paralelismo sindical", que creó organizaciones paralelas a las existentes, cuando sus militantes no lograban encabezarlas. Fue el caso de la CSUTCB (2001), el MST (2004). Era parte de la disputa por el liderazgo entre Evo Morales con el MAS y el dirigente aymara radical Felipe Quispe con el partido Movimiento Indio Pachakuti (MIP). Luego del triunfo electoral del MAS sólo quedaron vigentes las direcciones masistas en organizaciones únicas.

no se creó el Viceministerio de Coordinación con los Movimientos Sociales y Sociedad Civil (VMCMS-SC), dependiente del Ministerio de la Presidencia, reemplazando al Viceministerio de Asuntos Estratégicos, cuya función era la gestión de la gobernabilidad y conflictos. Tarea que continúa cumpliendo la nueva estructura, estableciendo así dos vías complementarias, una desde el Poder Ejecutivo y otra desde el partido del presidente, el MAS. [24]

La estrategia inicial ha sido parcialmente modificada, concediendo gradualmente mayor peso político a las organizaciones sociales, tanto en su capacidad de movilización, como en la atención y cumplimiento de sus demandas, es decir, reconociéndolas como una contraparte con la que se debe negociar y a la que se debe incluir de una manera más activa, no sólo en el MAS, sino en los ámbitos de decisión gubernamental, al reconocer que necesita de su fuerza para enfrentar a la derecha. El mecanismo de relativa apertura hacia las organizaciones sociales fue la creación del Pacto de Unidad, en septiembre de 2006, como instancia de vinculación entre organizaciones de distintos sectores indígenas y campesinos, los constituyentes del MAS y el gobierno. El Pacto de Unidad se creó en el complejo contexto de una Constituyente bloqueada sistemáticamente por la oposición de derecha partidaria (PODEMOS, MNR y UN), en la que no sólo se negociaban y definían los alcances de las transformaciones del país con los partidos de oposición, sino con los diversos sectores e intereses representados en el MAS y se encaraban las acciones de boicot cada vez más intensas de grupos de choque en las calles de Sucre, sede de la Constituyente. Se necesitaba por ello hacer visible el apoyo de las organizaciones sociales a "sus" constituyentes, las cuales se movilizaban para protegerlos de las agresiones.

[24] En http://www.sicoes.gov.bo/documentos/07-0025-17-56246-1-1_TR_20070411151056.pdf.

Las organizaciones sociales, por su parte, buscaban incidir en la profundización de los cambios en la estructura del Estado y en la Reforma Agraria, que esperaban ver plasmados en la NCPE, y lograr que ésta se promulgara. En ese momento se discutía la Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria, que la derecha bloqueaba. Las organizaciones participantes en el Pacto de Unidad eran en esencia sectores indígenas y campesinos de oriente y occidente.[25] Llama la atención la ausencia de los cocaleros, tanto los de El Chapare organizados en la Coordinadora de las Seis Federaciones del Trópico de Cochabamba (COCA TRÓPICO), como las de los Yungas en La Paz, nucleados por el Consejo de Federaciones Campesinas de los Yungas (COFECAY), su ausencia responde probablemente al hecho de que sus demandas centrales no se jugaban por la vía de la nueva Constitución, o a que los primeros tienen como dirigente a Evo Morales (quien fue reelegido en ese cargo en 2007), son parte del MAS y sus intereses están directamente representados por el presidente. Los segundos han estado alejados del MAS desde tiempo atrás.

En enero de 2007 se creó otra instancia de vinculación entre las organizaciones sociales y el gobierno, la Coordinadora por el Cambio (CONALCAM), sus objetivos eran apoyar el programa de reformas del gobierno y definir "la línea política y revolucionaria, democrática y cultural". Tal instancia está integrada por miembros del Poder Ejecutivo, del Poder Legislativo (tres diputados y una senadora por el MAS), y de la Asamblea Constituyente (presidenta y vicepresidente), y por 16 representantes

[25] Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), Federación Nacional de Mujeres Indígenas, Originarias y Campesinas-Bartolina Sisa (FNMC-BS), Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CPEMB), Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), Movimiento de Trabajadores Campesinos Sin Tierra de Bolivia (MST-B), Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable (ANARESCAPYS). En http://www.constituyente soberana.org/info/?q=node/835.

de 9 organizaciones sociales, indígenas y no indígenas.[26] La CONALCAM es complemento del Pacto de Unidad, y con ello se amplía el número de sus integrantes, lo que permitió extender el escenario de su movilización, desde el entorno restringido de la Constituyente en Sucre, hacia otros escenarios de la acción desestabilizadora de los grupos de choque de la derecha. El acontecimiento que motivó su creación, según el documento oficial, fue la violenta agresión perpetrada el 11 de enero de 2007 en la ciudad de Cochabamba, por grupos de choque a campesinos desarmados que se manifestaban en rechazo a la convocatoria del prefecto de Cochabamba Manfred Reyes Villa, a un nuevo referéndum autonómico, que había sido rechazado en ese departamento.[27] El saldo fue de tres muertos (dos manifestantes y un policía) y más de 200 heridos. El incidente mostró la fuerza creciente y la actitud beligerante de la oposición de derecha y su expansión al departamento occidental, bisagra entre oriente y occidente, y bastión cocalero del MAS. Sucre, como vimos, fue ganado también por la oposición, de manera que la Media Luna crecía de cuatro a seis departamentos.

En enero de 2008 encontramos nuevamente la noticia del nacimiento de la CONALCAM, pero ahora como Coordinadora Nacional por el Cambio, presidida por el presidente Evo Morales, con capacidad para pedir la destitución de autoridades del Poder Ejecutivo y fiscalizar y sugerir cambios en las políticas del Gobierno. Está integrada entre 25 y 30 organizaciones

[26] CSUTCB, CIDOB, CNMCIOB-BS, Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar de Bolivia (FENATRAHOB), (CPEMB), Confederación de Jubilados, Confederación de Luz y Fuerza, Confederación Nacional de Maestros de Educación Rural de Bolivia (CONMERB), y CONAMAXPE. La composición de la misma está marcada por la mayor cercanía de sus dirigentes con el gobierno. En http://constituyentesoberana.org/3/propuestas/gobierno/enero2007/230107_1.html.

[27] El referéndum sobre autonomías convocado y realizado en las mismas fechas de la Asamblea Constituyente (marzo de 2006), sólo contemplaba las autonomías departamentales demandadas por la derecha del oriente, por ello el gobierno de Morales llamó a votar en contra de ellas y sólo ganaron en los departamentos de la Media Luna.

y con una directiva de 10.[28] Nuevo matiz que subraya su condición de instancia subordinada a la figura presidencial. El 17 de septiembre de 2008, luego de la intensa crisis política reseñada atrás, CONALCAM y la Central Obrera Boliviana (COB) firmaron el acuerdo denominado "Por la defensa de la democracia, la unidad y la integridad del país", por la otrora hegemónica organización sindical nacional la cual a pesar de mantener distancia frente al gobierno hasta entonces, aceptaba sumarse y aportar su peso ahora simbólico al capital político de Morales, para enfrentar los planes secesionistas y golpistas de la derecha del oriente.[29]

En 2007 se constituyó otra agrupación, la Coordinadora de Organizaciones Indígenas-Campesinas de Bolivia (COINCABOL), que integra a las organizaciones sociales de carácter nacional vinculadas a la problemática agraria.[30] A diferencia de la anterior, no nace de la iniciativa del gobierno sino de un organismo multilateral, el Fondo Indígena,[31] sus pautas de acción están definidas por el Proyecto de Fortalecimiento de Políticas Públicas Inclusivas e Interculturales (PFPPII) iniciado en enero de 2007, financiado por la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), su objetivo es brindar apoyo a los pueblos, organizaciones y parlamentarios indígenas de Bolivia para participar en condiciones de igualdad en el desarrollo económico,

Más tarde, el gobierno incorporó en el proyecto constitucional otros niveles de autonomía: regional, municipal e indígena, para contrarrestar a las departamentales.

[28] En http://www.la-razon.com/versiones/20080124_006161/nota_247_538205.htm.

[29] En http://www.fmbolivia.com.bo/noticia4333-cob-y-conalcam-firman-pacto-de-unidad-para-defender-la-integridad-de-bolivia.html.

[30] CSUTCB, CNMCIOB-BS, CIDOB, CSCIB Y CONAMAQ.

[31] Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe, organismo multilateral de cooperación internacional especializado en la promoción del autodesarrollo y el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas. Se creó en 1992, es uno de los Programas de Cooperación Iberoamericana. Lo constituyen 22 países miembros, 19 estados de América Latina (Argentina, Belice, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela), y 3 extrarregionales (Bélgica, España y Portugal). En http://www.fondo indigena.org/quees.shtml.

social y político organizacional de los pueblos indígenas, articulando institucionalmente su gestión con el gobierno.[32] Se define como una instancia de coordinación, articulación, gestión y concertación de acciones políticas, sociales, económicas y culturales mediante una agenda conjunta, en beneficio del desarrollo de los Pueblos Indígenas Originarios Campesinos y Comunidades Interculturales de Bolivia; tiene carácter técnico y su objetivo de coordinar, articular y estructurar planes, programas y proyectos en la perspectiva propia hacia el logro del "Vivir Bien".[33]

La primera aparición pública de la COINCABOL fue la participación en el Taller de Socialización el 19 de julio de 2007, en el que presentó su plan estratégico a los organismos de la cooperación internacional.[34] En diciembre de 2008 entregó al gobierno boliviano los planes estratégicos de cada una de las organizaciones indígenas que la integran para ser incluidas en sus acciones, lo que denota su mayor capacidad para incidir en las políticas públicas. Su presencia ha sido más visible a partir del año 2009. Por sus objetivos y carácter la COINCABOL instituye una relación de acatamiento de las organizaciones sociales participantes a la gestión de las ONG, que tradicionalmente han sustentado su control político sobre ellas en la razón técnica a la que las organizaciones sociales deben recurrir para el logro de sus objetivos, y con el apoyo financiero que la cooperación internacional les proporciona.

Tanto CONALCAM como COINCABOL aparecen bajo el membrete del Pacto de Unidad, lo que señala su reconocimiento por el gobierno, pero la primera es un instrumento de movilización política de las organizaciones sociales decidida por el gobierno;

[32] En http://www.fondoindigena.org/notiteca_nota.shtml?x=15999.

[33] En http://prensa.politicaspublicas.net/index.php/alatina/bolivia-planes-de-las-organizaciones-ind.

[34] AECI (España), JICA (Japón), USAID (Estados Unidos), UNICEF, UNFPA y PNUD (Naciones Unidas), OPS/OMS, Comisión Europea, BID, IICA (Interamericano para la agricultura), GTZ-PADEP (Alemania) y la Cooperación Técnica Belga, entre otros. En http://www.fondoindigena.org /notiteca_nota.shtml?x=15999.

mientras que la COINCABOL es la iniciativa de una agencia de la cooperación internacional que habilita la capacidad organizativa de los sectores indígenas para ejercer un contrapeso al gobierno e incidir sobre él en la dirección y sobre todo en el avance real del programa agrario, bajo los criterios técnicos de ella, pero también como un instrumento de acción política. Por su parte, varias ONG vinculadas a la problemática agraria no son externas al gobierno, son parte integrante de él, en particular las que han trabajado en el oriente desde hace mucho tiempo.[35]

El valor estratégico de Pando

El programa de dotación de tierras del gobierno de Morales comenzó por el departamento de Pando, considerado como "el nudo problemático del marginado territorio amazónico de Bolivia", y el menos poblado del país.[36] La Amazonía boliviana es una región interdepartamental que abarca más de 100 000 km^2.[37] El Programa de Asentamientos Humanos en Pando que

[35] Un ejemplo de ello es Carlos Romero, quien proviene de Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS), fue ministro de Desarrollo Rural y Agropecuario desde el inicio del gobierno, y como tal le correspondió negociar con la oposición y lograr la aprobación del nuevo texto constitucional, actualmente es ministro de Autonomías.

[36] De acuerdo al censo de 2001, en Pando vive 6.28% de la población total del país, en las proyecciones para 2009 la cifra subió a 7.62%, con 78 250 habitantes (estimaciones propias a partir de www.ine.gov.bo). Su territorio representa 5.8% del territorio nacional con 63 827 km^2. (Mapa de Sudamérica, 1996, La Paz.) Su población mayoritaria no es indígena (83.8%), hay un porcentaje significativo de migrantes collas: aymara (5.3%) y quechua (4.1%), y una minoría nativa: mojeños (1.3%), guaraní (0.5%), chuquitano (0.3%), y otros tres pueblos nativos (4.8%).

[37] Está conformada por la totalidad del departamento de Pando y parte de los departamentos de Beni y La Paz. En ella predominan los bosques altos de tierra firme (74% del territorio) ricos en biodiversidad y productos no maderables como la quina, la goma vegetal y el palmito, en la actualidad se explota la castaña y la madera tropical en beneficio de los "barraqueros", latifundistas que mantienen en condiciones de esclavitud a la población nativa y a los migrantes collas asentados en la región. Wilson García Mérida, "En Pando se dirime el porvenir de Bolivia", 13 de septiembre, 2009. En http://grupoapoyo.org/basn/node/7588.

forma parte de la Nueva Política de Tierras, consiste en el poblamiento por campesinos andinos del poco poblado territorio amazónico, para incorporar a la actividad productiva grandes territorios no explotados y poco poblados, combatir la pobreza y satisfacer la demanda de tierras de los indígenas nativos y andinos que carecen de ellas. Pero el programa se propone alcanzar objetivos estratégicos más amplios que los señalados, en virtud de que la región amazónica cuenta con importantes reservas petroleras y auríferas codiciadas por empresas transnacionales, es frontera con Brasil y es la más alejada del centro político del país, históricamente aislada y relegada, es por ello la zona más vulnerable para la soberanía nacional.

Durante más de cuatro décadas, los gobiernos bolivianos fomentaron la invasión de ciudadanos brasileños que ahora tienen una relevante presencia en la región: son narcotraficantes, contrabandistas de oro y maderas preciosas, y campesinos sin tierra. Así, el objetivo estratégico prioritario del gobierno es integrar la Amazonía boliviana al resto del territorio nacional, en palabras del ministro de la presidencia Juan Ramón Quintana,[38] mediante ese proyecto, "el Estado Plurinacional de Bolivia asume tareas elementales de construcción democrática, propias de un clásico Estado Nacional", para rescatar a "un vasto territorio sumido en el miedo y el silencio de servidumbres propias del siglo XIX, para consolidar lo nacional-boliviano, contra la antipatria de los separatistas organizados y financiados por la CIA".[39] Se propone la construcción del Estado nación boliviano no logrado por los gobiernos nacionalistas y neoliberales anteriores, lo que resulta contradictorio con la caracterización del nuevo Estado como plurinacional, plasmado en la NCPE y en el discurso del gobierno, aspiración que proviene de la reivindicación indígena en las luchas del periodo previo, que cuestionó no sólo la incapacidad de la minoría

[38] Oficial del Ejército Nacional en retiro definitivo y sociólogo.
[39] *Loc. cit.*

blanco-mestiza para construir la nación mestiza homogénea, sino el proyecto mismo de construir esa nación, que excluía a los indios, o los incluía a condición de desindianizarse. Para el gobierno, el ejército es un actor central en el programa de colonización de Pando, su presencia es indispensable para proteger los nuevos asentamientos frente a las posibles agresiones de las fuerzas de choque de la oligarquía de la región. Con ese fin se conformó el Comando Amazónico, cuyas tareas son "afirmar la soberanía que Bolivia estaba perdiendo en Pando y estimular el desarrollo productivo y la vertebración territorial (construcción de caminos y puentes y tendido de redes de telecomunicaciones)". Está presente también un Comando Binacional integrado por venezolanos, que apoyan solidariamente en la tarea de preservar los bosques amazónicos.

El programa de colonización en Pando recuerda la estrategia de colonización del Imperio inca a través de los mitimaes, asentamientos conformados a partir del traslado de grandes poblaciones de unas regiones a otras del territorio andino, en los que se imponía el uso de la lengua quechua a los habitantes de los territorios conquistados, que eran culturalmente diversos, con el fin de homogeneizarlos, armonizar sus relaciones y garantizar su adhesión al Imperio.[40] Pero tal vez los alcances del actual proceso no resulten tan ambiciosos como los del Imperio inca, debido a la precariedad de sus recursos y a lo limitado de sus objetivos.

[40] El Inca Garcilaso de la Vega, *La utopía incaica. Primera parte de los Comentarios Reales*, Navarra, Salvat/Alianza, 1972, pp. 115-117.

El programa de colonización en Pando y las comunidades interculturales

Una vez aprobada la Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria en noviembre de 2006, se inició el proceso de saneamiento en Pando, que concluyó a fines de 2007, por él se identificaron 3 700 004 has de tierras fiscales, de ellas 2 254 808 eran "no disponibles" por razones de conservación y 1 445 196, "disponibles" y por tanto susceptibles de ser distribuidas. Para agosto de 2009 habían sido distribuidas 741 186 has entre campesinos pobres nativos de Pando en 58 comunidades, se cumple así la prelación establecida en la ley respectiva. Otras 704 010 quedaron disponibles y de ellas 208 500 has serán distribuidas entre 3 000 familias de campesinos andinos sin tierras que emigrarán a tierras bajas para colonizarlas, formando 40 nuevas "comunidades interculturales" en siete municipios de Pando. Los nuevos asentamientos debían iniciarse en 2008, pero la ofensiva de la oposición en el departamento retrasó el inicio del programa. Fue finalmente el 10 de agosto de 2009, cuando el ministro Quintana encabezó la inauguración de los primeros asentamientos interculturales. El gobierno elaboró un "Modelo de Asentamiento Humano" variable, según se trate de poblaciones locales o comunidades migrantes, y de acuerdo a las características biofísicas, a los sistemas productivos y al contorno sociocultural del espacio. El programa establece la dotación de infraestructura en distintos niveles.[41] Complementariamente se desarrollarán varios proyectos productivos para que los pobladores de los nuevos asentamientos diversifiquen

[41] Red caminera, agua potable, energía eléctrica; equipamiento social: escuela, posta sanitaria, sede social, plaza, área deportiva, parque infantil, cabina de telecomunicación, mercado y pulperías, lavanderías y baños ecológicos; equipamientos de apoyo a la producción: banco de semillas, vivero, molino, aserradero (en comunidades agroforestales), carpintería, centro de acopio, silos, instalaciones de transformación de productos, procesadoras de alimentos, etcétera.

su dieta alimenticia y generen excedentes para la comercialización de castaña, cacao, ganado lechero y cría de peces.

La oposición de derecha cuestionó el programa de colonización con diversos argumentos: que los nuevos colonos fueron llevados con engaños por el gobierno a lugares pantanosos no aptos para la actividad productiva; que las tierras no serán de propiedad privada sino comunitaria y los campesinos no podrán venderlas, transferirlas o heredarlas y no podrán beneficiarse de las mejoras que introduzcan en ellas; que no se consultó debidamente a los habitantes originarios de la región. El mayor cuestionamiento es el uso electoral del programa por parte del gobierno, que iniciado en vísperas de las elecciones presidenciales de diciembre de 2009, modificará sustancialmente sus resultados al aportar 8 000 votos de los colonizadores para el MAS, en el departamento menos poblado del país que tiene unos 20 000 votantes en total.[42]

De colonizadores a comunidades interculturales

En la nueva política de colonización, los colonizadores han cambiado de nombre, desde 2009 son "comunidades interculturales" y la antigua Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), fundada en 1971, ha cambiado su nombre por el de Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), con el argumento de que "en tiempos de descolonización, un sector de 'colonizadores', no cabe en el país". En su página oficial,[43] la CSCIB se define como la organización de los Reconstituidos Pueblos Originarios de Bolivia (aymaras, quechuas, guaraníes, chimanes, ayoreos y otros) que han emigrado de las altas cumbres de los Andes a zonas subtropicales en busca de mejores condiciones de vida. Rechazan

[42] Wilson García Mérida, "Las verdades de Pando, las mentiras de un Diputado", 30 de agosto, 2009. En http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2009083005.

[43] En http: //www.cscbbol.org, mayo 08 /2007.

para ellos mismos el término colonizador aplicado por el gobierno desde el inicio de la colonización, porque éste ignora su condición de pueblos milenarios de lo que hoy se llama Bolivia, pues los colonizadores en muchos casos regresaban a tierras que antes de la Colonia formaban parte de los pisos ecológicos de aymaras y quechuas; es una triste ironía dicen, "somos extranjeros en nuestras propias tierras". Los colonizadores declaran como objetivos de su lucha: la autodeterminación de las naciones originarias de Kollasuyo y la Amazonía, y la unidad de los sectores marginales para cambiar el sistema neoliberal por otro más justo, equitativo y solidario, sin excluidos, ni oprimidos, ni explotados. Sus demandas concretas al Estado son: saneamiento interno (por el acuerdo de los propios campesinos y sin el costo que significa el hecho por los técnicos del gobierno) y dotación de nuevas tierras fiscales, apoyo a la comercialización del café, electrificación y rebaja de tarifas eléctricas, reparación de caminos y construcción de caminos vecinales, delimitación municipal y creación de nuevos municipios, reconocimiento a los productores de coca, plazas para maestros, etc.[44] La confederación está constituida por 24 federaciones regionales y departamentales, las cuales representan a un millón de colonos que radican en siete departamentos del país.[45] Reivindican orgullosos su contribución a la resistencia contra los referendos autonómicos de los departamentos de la Media Luna, lucha en la que fueron vanguardia, lo que quedó plasmado en el hecho de que su dirigente Fidel Surco, es el vicepresidente de la CONALCAM.

Para el gobierno, el cambio de nombre de colonizadores por comunidades interculturales busca dar un sentido diferente al proceso de colonización del que tuvo en los gobier-

[44] Álvaro García Linera [coord.], Marxa Chávez León y Patricia Costas Monje, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, La Paz, Diakonía/Oxfam, 2005.

[45] La Paz, Cochabamba, Santa Cruz, Beni, Tarija, Sucre. Es en los primeros cuatro donde tienen mayor fuerza.

nos desarrollistas y oligárquicos anteriores, que fue la concentración de la tierra por latifundistas para especular con ella, y también modificar la históricamente conflictiva relación entre los migrantes collas y los indígenas nativos de las regiones colonizadas, armonizando las relaciones entre diferentes. Acorde con la nueva concepción, la COINCABOL también cambió su nombre inicial de Coordinadora de Organizaciones Indígenas-Campesinas de Bolivia, por el de Coordinadora de Organizaciones Indígenas, Campesinas y Comunidades Interculturales de Bolivia.

CONCLUSIONES

El cumplimiento de las demandas agrarias de las organizaciones indígenas y campesinas por parte del gobierno y su cristalización en la NCPE, motor de las grandes movilizaciones de la etapa anterior, ha enfrentado dificultades de diverso tipo. Una no menor ha sido la falta de voluntad política del gobierno de Evo Morales para avanzar en ellas. La decisión del gobierno de excluir a las organizaciones de base de la Asamblea Constituyente y la imposición de mecanismos clientelares a través del MAS, como única vía de estar en ella y en el propio gobierno, ha tenido como consecuencia la cancelación del carácter autónomo de la acción política de dichas organizaciones, mediante la cooptación y la imposición de liderazgos subordinados al MAS, al gobierno y al presidente Morales. Se ha construido una base social incondicional al gobierno pero carente de iniciativa y de fuerza política. Lo que en conjunto debilitó la propia fuerza del gobierno para enfrentar a sus mayores enemigos, la derecha oligárquica del oriente, escudada en la causa de las autonomías departamentales. A ella se le otorgaron grandes concesiones y se le dejó crecer durante los primeros tres años del gobierno.

El proyecto popular de descolonización del Estado proponía la inclusión de los mayoritarios y heterogéneos sectores indígenas y populares en un nuevo estado plurinacional, la nacionalización de los hidrocarburos, la defensa de los recursos estratégicos, la expropiación de los grandes latifundios improductivos del oriente y la distribución social de la riqueza, lo que en conjunto significaba revertir la hegemonía neoliberal; pero el gobierno actuó muy cautamente para no alterar los equilibrios regionales, avanzando poco en estos propósitos. Se ha priorizado, en cambio, la construcción de la nación mestiza, nunca lograda por las élites blanco-mestizas, actualizando un proyecto nacional-popular que fue cuestionado por los movimientos sociales más radicales y políticamente autónomos del espectro boliviano, por no representar sus intereses. La posibilidad de inclusión que se ha diseñado es subordinada y acotada al proyecto de construcción nacional y de construcción de una nueva gobernabilidad.

Por parte de las organizaciones sociales y de los sectores populares mayoritarios, podemos observar una tendencia dominante a la reactivación de una memoria corta,[46] no en el sentido de la asunción de una identidad campesina sobre la memoria larga indígena que ha sido ya reivindicada en los años anteriores de lucha, sino en el punto de la subordinación a un gobierno nacional-popular que representa la satisfacción de las demandas populares accesibles en las condiciones actuales, demandas sentidas sin duda por amplios y diversos sectores populares, pero que al mismo tiempo neutraliza los programas radicales enarbolados en los años previos por un conjunto de organizaciones sociales, que dirigieron las movilizaciones que llevaron a la desestabilización de los gobiernos neoliberales y construyeron las condiciones para la llegada al gobierno de Evo Morales. Esta memoria corta

[46] Con base parcialmente, en la formulación de Silvia Rivera. Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia 1900-1980*, Ginebra, Naciones Unidas, 1986.

está marcada también por la relación subordinada a las instancias de asesoría técnica, ONG, que en el caso de las organizaciones del oriente fueron los activos promotores de su creación y formulación de sus programas de lucha, menos confrontativos con los gobiernos, incorporados a los partidos tradicionales y distanciados de las organizaciones sociales del occidente, asumiendo intereses diferenciados de ellas.

Como vimos, los objetivos del programa de colonización en Pando van más allá de la satisfacción de la demanda de campesinos sin tierra y representa un avance limitado en ese sentido. Tiene en cambio un mayor alcance estratégico en términos de la construcción nacional: la integración del territorio amazónico al resto del país, debilitar la hegemonía de las oligarquías regionales sobre la región amazónica y en general sobre el oriente, y para revertir lo avanzado por ellas en el proceso de institucionalización de sus autonomías en los primeros años del gobierno de Morales.

El riesgo es que los objetivos estratégicos que enmarcan el programa de colonización del gobierno subordinen los intereses concretos de los sectores indígenas involucrados en el proceso: los nativos cambas, por una parte, y los nuevos colonizadores collas beneficiados por la dotación de tierras "disponibles", por la otra. Lo que ocurriría si las condiciones para el establecimiento de los asentamientos no son las adecuadas a las realidades concretas de esos territorios, a las demandas y necesidades de cada sector, a sus intereses diferenciados y si no se consigue equilibrar los beneficios recibidos por unos y otros y si no se construyen los mecanismos eficaces para conciliar los diferentes intereses, tradicionalmente contrapuestos, que permitan una real convivencia intercultural armónica. Si los colonizadores collas son vistos por el gobierno, en un sentido pragmático, sólo como avanzadas político-militares para construir la hegemonía del gobierno y de su partido el MAS en los territorios de la hegemonía de la oligarquía camba, sólo para disputarles esa hegemonía y para afirmar la soberanía nacional sobre

esos territorios, pero no se atiende a la satisfacción real de sus intereses y necesidades, son grandes los riesgos de activar nuevos conflictos interétnicos entre indígenas cambas y collas, nativos y migrantes que los grupos dominantes locales buscarán atizar para defender sus propios intereses y enfrentar al gobierno.

El verdadero diálogo intercultural entre cambas y collas, tanto en un nivel local en las zonas de colonización, como en un ámbito nacional entre las dos regiones históricamente separadas y enfrentadas, no se dará por la vía de un sometimiento vertical y clientelar de las organizaciones sectoriales al gobierno, y la anulación de su iniciativa a través de las estructuras diseñadas por el gobierno hasta ahora, Pacto de Unidad/CONALCAM, etc., sino por la comunicación horizontal y acuerdo para desarrollar iniciativas propias en contra de las condiciones de exclusión, entre las organizaciones de base de los distintos sectores y para proponer desde abajo y presionar al gobierno del cambio para que las transformaciones se concreten realmente.

BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, XAVIER, Kitula Liberman, Armando Godínez y Francisco Pifarré, *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, La Paz, Ministerio de Educación y Cultura/CIPCA/UNICEF, 1989 (Serie Bolivia Pluricultural y Multilingüe).

Constituyente Soberana, "Nace la Coordinadora por el Cambio", 23 de enero, 2007. En http://constituyentesoberana.org/3/propuestas/gobierno/enero2007/230107_1.html.

CHÁVEZ, PATRICIA y Dunia Mokrani, "Los movimientos sociales en la Asamblea Constituyente. Hacia la reconfiguración de la política", en *OSAL*, año VIII, núm. 22, Buenos Aires, CLACSO, septiembre de 2007.

CHUMACERO, JUAN PABLO y Ramiro Guerrero, "Sobre el régimen agrario en el proyecto de nueva constitución", Fundación TIERRA, octubre de 2008. En http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=135&Itemid=65.

DE LA VEGA, EL INCA GARCILASO, *La utopía incaica. Primera parte de los Comentarios Reales*, Navarra, Salvat/Alianza, 1972.

FUNDACIÓN TIERRA, "Estatutos autonómicos y latifundios: posición institucional de la Fundación Tierra", 7 de abril, 2008. En http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=135&Itemid=65.

_____, "Gobierno boliviano pretende llegar a 30 millones de tierras saneadas hasta finales de 2009", 5 de noviembre, 2009. En http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_content&view=article&id=1594:rair&catid=75:tierra&Itemid=66.

GARCÍA LINERA, ÁLVARO [coord.], *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, La Paz, Diakonía/Oxfam, 2005.

GARCÍA MÉRIDA, WILSON, "La Ley de Reconducción Comunitaria y la nueva Constitución amplían la mirada indígena en Bolivia", 21 de julio, 2009. En www.kaosenlared.net/noti-

cia/amazonia-para-estado-boliviano-pisar-fuerte-pando-mandato-constitucion.

_____, "Del 'Plan Vinto' al Plan Pando". En http://www.argenpress .info/2009/07/amazonia-para-el-estado-boliviano-pisar_23.html.

_____, "La mitomanía nazi-racista", 24 de julio, 2009. En http://grupoapoyo. org/basn/node/6640.

_____, "Las verdades de Pando, las mentiras de un Diputado", 30 de agosto, 2009. En http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2009083005.

_____, "En Pando se dirime el porvenir de Bolivia", 13 de septiembre, 2009. En http://grupoapoyo.org/basn/node/7588.

_____, "Las Fuerzas Armadas de Bolivia se suman a la revolución agraria en Pando", 16 de septiembre, 2009. En http://www.kaosenlared.net/noticia/fuerzas-armadas-bolivia-suman-revolucion-agraria-pando.

_____, "Las Comunas de Pando: ya se configuran los nuevos pueblos interculturales", 17 de septiembre, 2009. En http://www.kaosenlared.net/noticia/comunas-pando-ya-configuran-nuevos-pueblos-interculturales.

LEHM ARDAYA, ZULEMA, *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*, La Paz, Apcob/CiddeBeni/Oxfam America, 1999.

LÓPEZ RIVAS, GUISELA, "Etnias en extinción", en *El Deber*, Santa Cruz, agosto de 2004.

PLATA, WILFREDO, "¿Existe en Bolivia un proceso de cambio en marcha?", Fundación TIERRA, 11 de julio, 2008. En http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=135&Itemid=65.

SANJINÉS DELGADILLO, ESTEBAN, "El procedimiento normal para distribución de tierras", Fundación TIERRA, 14 de agosto, 2009. En http://www.ftierra.org/ft/index. php?option=com_docman&task=cat_view&gid=134&Itemid=65.

SERVINDI, "Bolivia: Planes de las organizaciones indígenas serán incluidos en Plan Nacional de Desarrollo", 18 de diciembre, 2008. En http://www.servindi.org/actualidad/6179.

URIOSTE, MIGUEL, "La disputa por la tierra en el oriente está en el centro del conflicto nacional", 22 de agosto, 2008. En http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_content&view=article&id=1164:rair&catid=130:ft&Itemid=188.

_____, "La Reforma Agraria en la nueva constitución", 29 de octubre, 2008. En http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_content&view=article&id=709:rair&catid=130:ft&Itemid=188.

_____, "¿Nuevo ciclo de reformas agrarias en América Latina?", Fundación TIERRA, 12 de noviembre, 2008. En http://www.ftierra.org/ft/index.php?option=com_content&view=article&id=1164:rair&catid=130:ft&Itemid=188.

Tercera parte:
Bolivia aymara

MEMORIA Y GEOESTRATEGIA SOCIAL.[1] APUNTES PARA PENSAR EN OTROS TERRITORIOS EPISTEMOLÓGICOS

Pablo Mamani Ramírez

FLACSO-Ecuador

Contexto de la lucha india

Bolivia es un territorio de una profusa lucha indígena originaria y popular. En la República existe desde los noventa un conjunto de proyectos histórico-políticos entre los cuales unos quieren transformar sustancialmente al país neocolonial (el katarismo-indianismo), algunos tratan de reformarlo (el gobierno de Evo Morales y varios movimientos sociales), y otros quieren contener el proceso de transformación (los grupos de poder de carácter oligárquico blanco-mestizo). Sostenemos que Bolivia es un país de grandes disputas que, en términos sociológicos, son campos de lucha de diversas dimensiones o niveles.

Dentro de todo ello, la lucha indígena originaria se define en tres niveles centrales o tres niveles de lucha social: *a)* los que espacial y políticamente están adentro del Estado y del gobierno, *b)* los que se ubican en los límites entre la sociedad y el Estado, a lo que le llamo adentro-afuera, y *c)* los que se ubican

[1] Forma parte de un trabajo mayor sobre la Reconstitución de Tupaq Katari y Bartolina Sisa realizado en la región andina de Bolivia.

afuera, o sea: los que no están ni en el gobierno ni en el Estado (ni quieren estar). Este último tiene un nivel crítico con el propio gobierno de Evo Morales, porque lo considera reformista y es aún más crítico con la derecha oligárquica del oriente y la Amazonía por sus acciones racistas con pretensión separatista.

Aquí vamos a desarrollar brevemente el nivel de la lucha de afuera y algunos de sus fundamentos filosóficos e históricos entre la relación geografía y política. Tal hecho es la reconstitución del cuerpo y espíritu de líderes de la lucha anticolonial como son Tupaq Katari (cuyo nombre verdadero es Julián Apaza) y Bartolina Sisa (en 1781 sus cuerpos fueron descuartizados por los españoles), llevados el 14 de noviembre de 2006 a la histórica localidad de Qharqha Marka, en castellano Peñas, provincia Los Andes de La Paz. Esto, desde el lugar geográfico y político de la lucha india del Qullasuyu/Bolivia, en los últimos tiempos es un hecho novedoso e importante.

Fundamentos de la Reconstitución desde afuera del Estado

La reconstitución de Tupaq Katari y de Bartolina Sisa es un acto que lleva implícita una visión geoestratégica de la historia, de la memoria y de la lucha social. Tal reconstitución está definida claramente por el hecho de regenerar una nueva posibilidad de rearticular la política con la memoria con base en la geografía, en particular, las geografías "sagrada" e histórica. Dentro de éstas, Julián Apaza es imaginado como parte intrínseca de las montañas "sagradas" masculinas que rodean el altiplano y los valles y que son parte de la vida humana o social y de los dioses. Las cumbres nevadas de Illimani, Illampu, Mururata o Sajama entre otras (por arriba de 6 000 metros) son consideradas como los mayores espíritus (en aymara *ajayu* o *qamasa*) del cuerpo reconstituido de Tupaq Katari.

La reconstitución de Bartolina Sisa es la referencia a las divinidades femeninas ubicadas en las extensas pampas o lugares productivos, cuyo nombre en aymara es *pachamama* (madre tierra) o lugar de las *ispallas* (espíritu de las semillas), y las lagunas y los ríos profundos en los Andes y la Amazonía. Es decir, hay una reactualización política y una politización de la geografía y de la memoria colectiva (que definimos aquí como rebelde) para tratar de reconstruir un nuevo imaginario social en el contexto de una radical lucha por el poder en Bolivia. Para ello hay que considerar la destacada relación entre la geografía y la política, porque la articulación conceptual de ambos visualiza de un mejor modo el lugar de la memoria histórica y la lucha social de hoy; un hecho fundamental para cuestionar el imaginario colonial y neocolonial de los mapas territoriales y sus conceptualizaciones institucionales en la sociedad.

Está claro también que se trata de construir (en nuestra interpretación) un eje de ampliación de la visión geoestratégica del territorio histórico y del lugar en que se habita actualmente. En ella el recurso fundamental en tanto horizonte de acción colectiva es la actualización de la memoria política a través de la memoria mítica, en particular definida en nuestro caso, sobre la geografía "sagrada" y sobre el "cuerpo" reconstituido o revivido de Julián Apaza (simbolizado en la foto 1) y Bartolina Sisa. Con base en ello se piensa ahora que Katari y Sisa han vuelto a caminar sobre los territorios levantados de 1781-1783, y no hay que interpretarlo como un hecho milenarista ni como un hecho simplemente religioso o el acto desesperado de un nativismo, sino como una reactualización de la memoria política altamente simbólica que trata de pensar una realidad con base en la "narrativa de la *wiphala*". Esto es sobre lo múltiple y lo diverso, pero dentro de un mismo tiempo y espacio. La representación real es la reconstitución del cuerpo, del *ajayu* o *qamasa*, y el poder de la memoria. Misma que está dada por una profunda lucha contra los grupos de poder criollo-mestizo, en un plano sociocultural, económico-territorial, simbólico-ritual y político-histórico.

FOTO 1. Monumento de Tupaq Katari en Peñas investido con poncho wayruru. Ahora significa cuerpo vivo, 14 de noviembre, 2006.

Pero ¿cuáles son los fundamentos históricos y las condiciones de realidad que tiene este resurgir de la memoria rebelde de Tupaq Katari y Bartolina Sisa en el territorio aymara de los Andes? Además, ¿cómo entender la relación entre geografía-memoria-política-historia cuando ésta ha sido poco trabajada en las ciencias sociales en Bolivia o América del Sur?[2], ¿cuál es la importancia que tiene para el mundo indígena la geografía para pensar la política y la memoria social? Y ¿qué significa que Tupaq

[2] A excepción de algunos trabajos, véase Thomas Abercrombie, *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina,* La Paz, IFEA-IEB/ASDI, 2006; Ramiro Molina, *De memoria e identidades. Los aymaras y urus del*

Katari vuelva y camine sobre los territorios levantados de los años 1781 a 1783 al igual que Bartolina Sisa? ¿Es parte de una vitalidad de la memoria política que tiene la fuerza necesaria para simbolizar el poder indígena y su producción geoestratégica?

En principio hay que mencionar que la "geografía" y el "paisaje" de las serranías y bosques y el "paisaje de los rituales" siempre han desempeñado un papel fundamental en la historia política y la memoria[3] (y en la memorización) de los pueblos indígenas y también de los no indígenas (como lo muestra Jaime Mendoza,[4] en lo que él llamó el macizo boliviano). Porque en la geografía-memoria se grafican las huellas, un recorrido, el estar aquí, de las honduras de la historia y los sentidos de pertenencia social o colectiva a un tiempo-espacio determinado. Es parte de un tipo de pensamiento social y de un tipo de filosofía política. Es decir, la geografía para el mundo indígena no es una naturaleza muerta como la entiende la modernidad europea o norteamericana, sino un lugar visible-vivo y a la vez imaginado como una historia recorrida o por recorrerse. Es el lugar mismo de la historia, de la vida humana, del animal, de los dioses, y de la naturaleza. Hecho que es representado en el "paisa-

---

sur de Oruro, La Paz, IEB/ASDI/DIALOGO, 2006; Pablo Mamani, *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia,* Qullasuyu, La Paz, Yachaywasi-Aruwiyiri, 2004; Pablo Mamani, *Reconstitución y cartografía del poder del ayllu. Experiencia organizativa y lucha del movimiento de los ayllus en Qullasuyu/Bolivia,* La Paz, IDIS-UMSA, 2008; Herinaldy Gómez, "De los lugares y sentidos de la memoria", en Cristóbal Gnecco y Martha Zambrano [eds.], en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia,* Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2000; Joanne Rappaport, *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos,* Cali, Universidad de Cauca, 2000; Gabriel Martínez, *Espacio y pensamiento I. Andes Meridionales,* La Paz, Hisbol, 1989; Javier Lajo, *Qhapaq ñan. La ruta inka de sabiduría,* Lima, CENES-Amaruna, 2003; Jaime Mendoza, *El macizo boliviano,* La Paz, Juventud, 1986 y Joseph Bastien, *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*, La Paz, Hisbol, 1996.

[3] Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario,* Barcelona, Paidós, 1990.

[4] Mendoza, *op. cit.*

je ritual", en el "lenguaje simbólico", en los actos de habla y del quehacer diario. Ahí, lo geográfico se convierte en un complejo conjunto de sentidos de existencia, de memoria colectiva y además, es el lugar de las significaciones y explicaciones del mundo de cada uno y de todos. Es parte de una cosmovisión de la vida humana o animal y de las divinidades que, se entiende, habitan en estos lugares como parte del espíritu de la vida comunitaria. La geografía se hace política porque redefine (o define) una condición de autogobierno de la sociedad que, en muchos sentidos, ordena la lógica de un mundo siempre complejo, pero accesible a las condiciones de la vida social o económica que los hombres-mujeres produjimos.

En ésta hay una profunda lógica visiotópica.[5] Mirar la geografía desde arriba o desde abajo es una forma de reconstruir un recorrido y, también, la historia de los hechos es una forma de pensar o imaginar el mundo que nos rodea. Mirar es un acto fundacional de la vida de cualquier especie en el mundo. El mundo indígena originario, y el aymara en particular, mira el mundo desde la "textura de la geografía" en la que habita o que ha construido de generación en generación. Esto, lo deja notar Javier Lajo (un pensador del pueblo de Puquina del actual Perú), quien afirma que su padre le enseñó a mirar el mundo de una forma muy clara y cristalina como el agua:

> Mi padre me explicó, o me hizo ver […] que el cosmos […] es tan claro y cristalino, como un estanque de agua en un manantial originario, translúcido y transparente, en donde se puede observar todo lo que constituye esa claridad de los manantiales de las alturas, y si se quiere "entender como funciona todo", en especial el "tiempo", entonces debe uno observar lo que sucede cuando se tira una piedra en el cristalino estanque de lo existente.[6]

[5] Gómez, *op. cit.,* pp. 23-52.
[6] Lajo, *op. cit.,* p. 133.

Así mirar e imaginar son dos actos de sustancial importancia histórica para el aymara o *puquina* dentro de su "paisaje histórico", y en el paisaje de la naturaleza y de la vida social. Es una producción del espacio. El mirar, el olfatear, el caminar, son hechos sustanciales de la vida, y esto desde el aspecto político ayuda a organizar y ordenar una manera propia de vivir la vida social. La geografía montañosa o selvática contiene olores, sentidos, actos, imágenes, recuerdos, que hacen que el hombre-mujer sea parte de estas condiciones de vida; con ella se crea un gran arco de realidad concreta y a la vez compleja y construida. Así por ejemplo, los *yatiris* o *yachax* (sabios en aymara o quechua) suben a las montañas para realizar los rituales sociales y divisar desde ella el mundo, y vivir la sociedad como un todo, a la vez producir, su propia memoria particular. Esto es una manera de pensar, ver, sentir y hacer el mundo.

Por ejemplo, desde su propia geografía, los nasa en Colombia han reconstruido de distinta forma su historia y su memoria, sin embargo no tenía ninguna importancia hace más de 15 años esta manera de hacer historia y de pensar. La hicieron en directa referencia a las montañas "sagradas" de su territorio, el de los cerros de las Tres Cruces y el de Chumbipe (ubicados en Tierradentro) y también en relación con el paisaje del entorno natural, donde algunos de ellos son considerados como otras divinidades o lugares "sagrados" y "mundanos". Esta es la relación entre la memoria política y la geografía, la cual define un tipo de texto (o varios) que es el depositario de diversas formas de saberes y conocimientos sociales. La geografía se convierte así en un "texto visible" y la memoria[7] es la forma de conceptualizar dichos eventos recorridos, o por recorrerse. De sus quebradas nacen sus héroes. "Todos los héroes de Tierra adentro nacen en las quebradas de los páramos y son descen-

[7] Nathan Wachtel, "Memoria e historia", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 35, enero-diciembre, 1999, pp. 71-90.

dientes de las estrellas. Este es el caso de Juan Tama de Vitonco, Angelina Guyumús de Togoima, Lliban y Juan Crirasol de Caldera [...]."[8] En estas quebradas habitan unas serpientes peligrosas que tienen un significado muy importante para este pueblo y, también, habitan allí sus líderes históricos, el Quintín Lame, Juan Tama y Angélica Guyumús.[9] Por ello es que la geografía se convierte en un texto visual que reproduce la memoria colectiva y también se genera una dinámica interna, a la par de una compleja articulación con el resto de las sociedades. "La geografía es otro de los medios a través de los que se estructura y contextualiza la historia", afirma Gómez.[10] En ella y desde ella se tiene referencia de los antepasados y es también parte de un devenir histórico. Frente a ello, las modernidades europea o norteamericana no tienen este tipo de observar y hacer el mundo. Los occidentales han borrado casi por completo el sentido de vida que tiene el mundo. Pues es ante ello que los indígenas no entienden la historia de forma lineal que pasa inexorablemente, sino, como los guambianos, quienes piensan que ésta camina como un caracol. Ahí el concepto de historia es distinto. Se puede decir que el caracol es un animal que tiene encima de su cuerpo un cascarón y su movimiento es cíclico al igual que la geografía. Dagua puntualiza "la historia es un caracol que camina".[11] O sea, la geografía también es la historia que se mueve o que camina como un caracol. Esto nos habla de un tipo de pensamiento visual y práctico, además de que tenga su propia complejidad para imaginar y abstraer. Y esto para los nasa es una referencia real-visual del tiempo actual y de la historia que camina sobre sus espaldas.

Para nosotros, los andinos (hablamos de la región del Qullasuyu), el tiempo y el espacio (o los tiempos y los espacios en plural) pueden ser definidos en el recorrido y el cuerpo de

[8] Rappaport, *op. cit.,* p. 179.
[9] *Loc. cit.*
[10] Gómez, *op. cit.*, p. 186.
[11] Dagua y otros en *ibid.*, p. 30.

la serpiente, en aymara es el *katari* o el *asiru* o en quechua el *amaru* (lo ha sido y es para los mayas la serpiente en México.)[12] En el pensamiento y en la mitología andina, el *asiru* o *amaru* tiene gran importancia. Porque es un animal del origen y del destino, o del destino y el origen. Su textura argumentativa está en el movimiento y el espacio de su cuerpo definido en que se enrosca sobre sí mismo, para desde este lugar controlar su recorrido, su horizonte y su espacio. Desde esa condición espacial y temporal, la víbora, o el *katari*, ayuda a re-generar un tipo de pensamiento social que es el *pachakuti* (el retorno o el cambio del mundo). Su visualidad concreta está en que cambia su piel cada determinado tiempo, esto significa para estar en un tiempo renovado y, digamos, actual, pero sin perder su originalidad. Ahí el tiempo es pausado en cierto modo y el espacio es el todo de arriba o abajo o adelante o atrás, mientras que para el europeo el tiempo es lineal, aunque se pretende que el tiempo se repite en algunos hechos. En la lógica occidental hay que ganar tiempo al tiempo. Aunque el indígena también racionaliza el tiempo en los actuales espacios, pero siempre definido dentro de su propio espacio y su recorrido. De este modo, para el mundo aymara o *qulla*[13] la geografía del cuerpo del *katari* masculino-femenino es de vital relevancia. En términos históricos y políticos es la referencia de la gran memoria de la lucha anticolonial y, además, es la alusión al cambio del tiempo-espacio llamado *pachakuti* y *pacha tijra*. Esto es el re-torno de un tiempo-espacio para re-generar la historia, la política, la cultura y la economía. Es parte de un nuevo re-ordenamiento del mundo y las cosas y los seres en este mundo. Y también es parte de la mentalidad y de las prácticas sociales que los hombres-mujeres tienen y las que producen.

[12] Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los Mayas,* México, UNAM, 2003.

[13] *Qulla*, de la palabra Qullasuyu, se refiere a la cultura quechua y aymara en general.

De igual modo, los kallawayas (*qullawayaqas*) de los valles del norte de La Paz tienen construida toda una narrativa con base en la montaña de estas regiones. Según Bastien, los *ayllus* de Kaata, Apacheta, Niñokorin, han construido una metáfora de la montaña como cuerpo humano. La montaña tiene cabeza, brazos, pies, vientre, ojos y corazón. Es similar al cuerpo humano y, en ese concepto, cada uno de estos *ayllus* tiene directa relación con algunos de estos lugares y en los momentos extraordinarios con toda la montaña. Esto es así porque "[l]os andinos conciben sus territorios y comunidades de acuerdo con paradigmas anatómicos de animales y gente."[14] Esto implica que el pensamiento, la historia y el poder tienen una visión muy nítida, porque está ahí a la vista. Y tienen todos los atributos de soporte material como cualquier otro tipo de pensamiento, del saber y del quehacer de la vida.

Ello equivale pues, para el pensamiento occidental a sus "bibliotecas". En realidad es el libro de la vida y es parte de la riqueza o de la finura de mirar, de oír el espacio y sus huellas, es parte de una alta percepción de cosas buenas o malas que pueden pasar leídas desde el corazón, pero también conceptualizadas en palabras y en la razón. Es parte de un largo hecho histórico, porque "[l]a metáfora montaña/cuerpo aparece en los archivos históricos, la tradición oral, en los nombres de lugares, la estructura social, los santuarios a la tierra y los ritos de los kallawayas."[15] Esto significa que así como es parte de la metáfora del cuerpo humano la montaña, también lo es el cóndor, una divinidad destacada. En aymara, el cóndor es el *mallku*. Y en términos sociales y políticos organizativos, éste es la autoridad originaria hombre-mujer o mujer-hombre, por su espectacular vuelo por las alturas y la mirada fija sobre lejanas distancias y por la capacidad de vuelo por encima de los 4 y 5 000 metros sobre el nivel del mar. Esto quiere decir que *mallku* significa el espíritu *qamasa* de la autoridad originaria (hasta del

[14] Bastien, *op. cit.*, p. 225.
[15] *Ibid.*, p. 226.

sindicalismo). Todo ello nos habla de otro tipo de conocer, pensar, hacer y sentir el mundo y la vida.

Pues de igual modo los afrocolombianos (en el Pacífico colombiano) han reconstruido (después de una secular invisibilidad histórica) su propia memoria histórica. La misma se produjo desde las microlocalidades de los pantanos, el bosque y los profundos ríos; otro hecho de gran importancia, puesto que tales pueblos derivan de éstos sus mitos de origen y la explicación de la historia.[16] Y a la vez es un resurgir frente al olvido de la República. Desde su paisaje, se re-crea la otra historia que es menos torturante y violenta que aquel pasado de su memoria colonial. Son los lugares de directa referencia a la memoria colectiva rebelde y de la historia dentro de un tiempo y espacio; en nuestro caso es el hoy. Ahí es impresionante distinguir cómo a falta de bibliotecas o escritura (como tiene el mundo europeo), estos pueblos han logrado mantener y construir otros sistemas de memoria, memorización,[17] pensamiento, pasado y de su devenir.

Un hecho importante es que con todo esto no hay que olvidar la escritura alfabética, pues se produce otra enunciación. Y con ello mantenemos, reforzamos y reproducimos la memoria, una visión del mundo y de las luchas sociales. Son formas y sentidos de un sistema de memoria y también de olvidos. Ahí por su puesto, no hay que descuidar el uso de la memoria escrita (en los papeles que pertenecen a los dominantes) para hacer valer los derechos y la vida. Es lo que hicieron varios líderes aymaras como Martín Vázquez, Santos Marka T'ola o Eduardo Nina Qhispi (en la región de Qullasuyu), al viajar hasta la antigua capital virreinal de Lima, Perú (en el siglo XX) en busca de papeles coloniales. Trajeron de regreso algunos docu-

[16] Odile Hoffman, "La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)", en Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano [eds.], *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia,* Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000, pp. 97-120.

[17] Frances A. Yates, *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974.

mentos y con ello han logrado exitosamente defender sus tierras, además de dejar una larga herencia de la memoria social de sus antepasados y del movimiento de los caciques apoderados. En la región de los Andes de Colombia, los líderes naza mediante la historia escrita y republicana (su pasado inmediato) también han reconstruido su memoria colectiva. Uno de sus historiadores es Juan Tama, quien dejó numerosos documentos escritos.[18] Es interesante entender cómo de manera legítima se puede utilizar la historia escrita de la Colonia o de la República para con base en ello, en los lugares de la occidentalidad, defender sus derechos a la tierra-territorio, los linderos, y dejar profusa reproducción de la memoria colectiva. Es un hecho muy poco entendido y los llamados estudios socioespaciales quizá puedan ayudar a entender esta perspectiva.[19]

En el caso de los *ayllus* de K'ulta (actual Oruro de Killakas-Asanakis) el "paisaje de los rituales" y la geografía contienen todo un conjunto de memorias, significados sociales, e historia.[20] Según Abercrombie, hay que poner mucha atención en el ritual de las libaciones que las autoridades originarias y las comunidades realizan. El paisaje de los rituales es una forma efectiva de socialización interna de las lógicas del orden espacial y temporal de la vida social, ya que con esto se grafica, se visualiza y se expresa un conjunto de realidades y conceptos propios sobre la historia y la memoria: "[L]a forma de memoria social de K'ulta no está escrita en el papel y buena parte de su mundo semántico ni siquiera está elaborado ni es elaborable mediante la narración oral en forma de historia: hay que buscarlo en el paisaje que los rodea."[21]

[18] Rappaport, *op. cit.*

[19] Carlo Emilio Piazzini y Vladimir Montoya, "Introducción. La potencia del espacio", en Carlo Piazzini y Vladimir Montoya, *Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios,* Medellín, Gobernación de Antioquia-Universidad de Antioquia, 2008, pp. 7-13.

[20] Abercrombie, *op. cit.*

[21] *Ibid.*, p. 182

Es decir, para tener memoria no siempre se necesita una historia escrita, aunque ésta también es muy importante, como ha sido para Martín Vásquez del Pacajaqi y hoy para nosotros, porque registramos nuestra historia en libros de actas, con sellos, firmas y otro tipo de ritualidades colectivas, además de los libros que publicamos. Así es importante estudiar el paisaje de los rituales y su relación con la geografía del entorno. Las libaciones son una gran técnica de la memoria, según Abercrombie: "Mediante las formas con que caminan por él, con que le dedican libaciones, con que lo nombran y en *que viven en él, la gente de K'ulta incorpora en ese paisaje los lineamientos de* genealogía y la herencia de sus grupos sociales."[22] La historia se establece en las libaciones, en el cantar de las fiestas, en el bailar y en los rituales a los *wak'as*[23] y a la *pachamama* (divinidades masculinas-femeninas).

Para nosotros la geografía es una forma de "escritura". Aparentemente el paisaje no es nada importante e incluso se observa como muerto o inerte, sin embargo, constituye una parte fundamental de la configuración del mundo como un sistema de cultura y de pensamiento. Por ejemplo, para los aymaras de Isluya del norte de Chile y Bolivia "los significantes serán ahora cerros, quebradas, colinas, recodos, peñascos, cursos de agua y toda clase de accidentes o fenómenos topográficos".[24] Éste es el lugar y el tiempo para el pensamiento social, de la vida, es un aliciente de la imaginación simbólica y material del mundo. Es decir, es el espacio del registro de la vida social, de un pasado accesible y, también, de la muerte. La gente lo hace en dibujos, ya sea sobre el suelo o en los tejidos; en la espacialidad de los rituales, en la forma de nombrar las montañas, las piedras, cueros, etc. Y la casa y su construcción también son parte de esta lógica de pensamiento. Así pues una biblioteca puede que-

[22] *Loc. cit.*

[23] Astvaldur Astvaldsson, *Las voces de los Wak'a*, La Paz, CIPCA, 2000 (Cuadernos de Investigación, 54).

[24] Martínez, *op. cit.*, p. 24.

marse y podemos perder nuestra memoria, pero las montañas ni bombardeándolas se pierden ni se queman fácilmente. Por ejemplo, los Qaqachakas (región de Oruro, Bolivia) para la construcción de la casa "reconstruyen su visión cosmológica, y la misma casa se convierte en una representación del cosmos, una metáfora del cerro mundo, un axis mundi, y una estructura organizativa en torno a la cual giran otras estructuras."[25] La casa y la huella de los linderos, *sayañas*, *saraqas*, *qallpas* (sistema de organización espacial del uso de la tierra) reflejan el paisaje de la memoria colectiva, individual o familiar y la realidad de las cosas del mundo. Y esto se expresa también en los tejidos, llamados textiles, en esta misma región según Arnorld, Yapita y Espejo. Según estos autores y otros investigadores: "los textiles andinos constituyen una forma propiamente andina de escritura."[26] Cada lugar, aunque sean pequeños cerros, pampas, vertientes de agua[27] o parte de vestimenta como los *awayus* (especie de rebozo para cargar bultos), *wistalla* (bolsa para llevar coca) o ponchos (indumentarias de las autoridades originarias) se presentan como un hecho particular o un tipo de cosmovisión que tiene su significado y su historia. Por lo que la geografía y el cuerpo aymaras están llenos de toponimias. En el caso de geografía, lo que nos ha llamado la atención es la gran densidad de toponímicos con que el hombre andino configura el espacio físico que lo circunda. "Prácticamente —dice Martínez— no hay un metro cuadrado de superficie que no tenga denominación."[28] Con esto se puede decir que el espacio geográfico y el cuerpo humano están llenos, y no vacíos, como casi siempre ve y se imagina la gente de la cultura eurocéntrica. Y cada espacio a la vez de ser el lugar del mundo

[25] Denise Y. Arnold y otros, *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*, La Paz, Hisbol/ILCA, 1998, p. 36.

[26] Denise Y. Arnold, Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo Ayca, *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*, La Paz, ILCA/Plural Editores, 2007 (Etnografías, 3), p. 24.

[27] Meter Gose, *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formaciones de clases en un pueblo andino*, La Paz, Mamahuaco, 2001.

[28] Martínez, *op. cit.*, p. 22.

"sagrado", también está ordenado como lugar de la mundanidad. Por ejemplo, la caída de un rayo (en aymara *illapa*) es un sitio que representa el límite entre aquí y el más allá. Y esto se refleja en el paisaje de los rituales y en el paisaje de la geografía vistosamente accidentada y ondulada en miles de movimientos o quiebres, que se petrifican como una cosa construida e imaginada. Un ejemplo de esto es la llamada "ciudad de piedra" en la provincia Pacajes de La Paz, donde la gente cree que existe una ciudad petrificada: se observa todo tipo de casas, animales y gente de piedra.

Así,

> es interesante entender y reflexionar cómo el ayllu-marka puede tener o haber creado su propia "escritura" definida en los significados en las montañas, cerros, lagunas, ríos, pampas, bofedales, piedras, lugares sagrados, animales; es interesante notar que también los tiene la tenta y la capitanía en la Amazonía, esta última definida sobre el denso bosque que contiene montañas, ríos, lagunas, grandes ríos, los árboles, la tierra, animales, etc. Todos ellos son una "escritura" "propia". Esta "escritura" la definimos como huellas corporalizadas en el territorio y la tierra. Es decir, está marcado en los cuerpos sociales como imágenes, recuerdos, sentidos, prácticas y es territorial porque se convierte en el soporte material que contiene o es continente de la sabiduría social del mundo disperso de la sociedad.[29]

Esto es una forma propia de entender la geografía y el paisaje que rodea a los hombres-mujeres. Se trata del paisaje humano o animal, el paisaje de los lugares sagrados-mundanos, el paisaje de los rituales y el paisaje de las montañas, altiplanicies o selvas de la Amazonía o del Oriente.

Lo que el *ayllu-marka* (división territorial de la cultura andina) ha hecho, es crear su propia "escritura" que puede ser, en algunos casos, iconográfica (*awayus*, ponchos, dibujos, *wipha-*

[29] Mamani, *Reconstitución y cartografía*..., pp. 25-26.

las) y en otro caso, simplemente la geografía pura (que contiene significados sociales comunales, individuales, familiares, muy importantes). Esto es una memoria oral y visual que, además de práctica, se manifiesta en el significado o representación de una montaña como el Sajama o Sabaya, o es la memoria mítica del recorrido de Tunupa (la divinidad Andina fundadora) entre las montañas de la región de Oruro,[30] al sur de Jach'a Karangas (entre Bolivia-Chile). En esta región sobre estas bases son definidas las autoridades político-sociales, es decir, las autoridades originarias. Similar situación tiene cada *ayllu* dentro de su propia geografía, con sus imágenes propias, como puede ser una pampa llamada *wasara* o "salvaje", lugar de la presencia de la *pachamama* y los cerros como *achachilas* (abuelos mayores). Los ríos pueden ser como el camino del agua para redistribuir la vida entre todos los lugares por los que van y viven los *jaqis* o *runas* (gente en aymara o quechua). Al igual que la *phasa* (un barro medicinal) del cual se cree, míticamente, que en algún momento de la historia del mundo anduvo una madre derramando su leche materna para cuidar a sus hijos/hijas; la *phasa* se come con papa amarga, el *luk'i*, porque neutraliza su sabor amargo, se dice también que cura enfermedades.

Así la geografía es una memoria política e histórica como lo es Qharqha Marka o Peñas (en La Paz), donde los españoles descuartizaron a Tupaq Katari en 1781. Desde 1970 a 1980 en este lugar, y en otros similares, se llevan actos, algunos multitudinarios, de reivindicación política contra el colonialismo estatal. Lo hacen particularmente los aymaras. Lo mismo sucede en el cuartel o Estado Mayor de Qalachaka en Omasuyus, donde se produjeron los levantamientos aymara-quechua en el altiplano-valle norte de La Paz.[31] Kuruyuki, para los guaraníes, es otro lugar de memoria política, como lugar donde los últimos

[30] Molina, *op. cit.*

[31] Pablo Mamani Ramírez, *Wiphalas y fusiles. Poder aymara en el levantamiento de Achakachi-Omasuyus entre 2000-2001*, Quito (tesis de maestría, FLACSO).

tumpas han luchado contra el Estado criollo. Todo lo antes mencionado es fundamental, porque nos ayuda a entender que el pasado y el presente están "escritos" en nuestros territorios llenos de significados que hacen referencia a un conjunto de conocimientos sistematizados del saber humano. Es una realidad o una memoria atravesada por otras formas de registrar la historia en lo escrito o en la forma de mirar el mundo. Ahí está un registro visual y mental que ayuda a pensar y a vivir la historia y la vida.

En realidad, casi todos los pueblos indígenas en América han reconstruido así su espacio, su memoria, su historia y su tiempo. Lo cual es "la territorialización de la memoria",[32] es decir, la historia está impregnada sobre el territorio en forma visual, tangible y también sobre el cuerpo de los habitantes de cada lugar. Así es en los *ayllus* y comunidades de la gran región andina de Bolivia, Perú, Chile, Colombia, Ecuador, donde el territorio no solamente es la geografía construida culturalmente, sino también es el cuerpo social que habita en ella. En el pasado, los mayas en Centroamérica también reproducían (y siguen reproduciendo hoy) en el territorio, su lenguaje, sus pensamientos y sentidos propios de la vida social. Esto es la "conjunción de los mundos vegetal y animal, el de la montaña siguió siendo durante la colonia lugar sagrado."[33] Así cada cosa, planta, montaña, tiene su sentido y su existencia.

En Perú muchos movimientos sociales de los siglos XVII, XVIII y XIX también construyeron la utopía, en particular el mito y la memoria del Incarrí,[34] donde se cuenta que los incas se habrían ido después de su derrota a las montañas y otros se habrían introducido en los lagos o los profundos ríos. Por lo que se espera que algún día retornarán en el tiempo del *pachakuti*, o en el

[32] Gómez, *op. cit.*, p. 45.

[33] María del Carmen León *et al.*, *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los Mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 145.

[34] Alberto Flores, *Los rostros de la plebe,* Barcelona, Crítica, 2001.

tiempo de la crisis de la dominación colonial, o republicana. Es una prueba de un profundo sentido de caminar de la historia de forma cíclica y de reactualizaciones permanentes entre el pasado, el presente y el futuro. En la memoria colectiva, los incas y los antiguos *mallkus* y *kurakas* aún viven en las montañas o en las selvas. Hoy mismo en Perú y en Bolivia se escenifican actos de la presencia de los incas o de su retorno. Esto es parte de una importante memoria histórica (aunque sea simplemente de forma teatral). El mito del Incarrí (el regreso del Inca) en la región del Qullasuyu no tiene la misma relevancia que en Perú. Aquí se tiene mayor referencia a las autoridades de los *mallkust'allas* o *kurakas*.

Es interesante reflexionar entonces sobre cómo los líderes históricos o los incas han sido pensados. Se "pierden" en el paisaje de las montañas o lagunas para ocultarse de las atrocidades del poder colonial. Y muchos de ellos son convertidos en animales, en montañas, en lagunas y entes extrasociales. O son mitificados como algo extraordinario de un pasado floreciente y vibrante. Aquí también la relación entre memoria de los incas y las montañas tiene mucha importancia. Y para nosotros es el hecho de la reconstitución del cuerpo de Tupaq Katari y Bartolina Sisa. Ellos vienen desde las profundas montañas "sagradas" de la historia de la lucha anticolonial. Y no están lejos, están ahí. Para entender esto no hay que ir lejos (como se dice), sino hay que estar en esos lugares de la lucha.

Otro caso de igual relevancia es lo ocurrido en los recientes levantamientos indígenas en Ecuador en 2001, en especial los quichuas en la región de los napu runa de la selva. Michael Uzendoski describe que él mismo escuchó y observó como unos estudiantes hacían la representación (después del levantamiento) del retorno del legendario líder anticolonial de 1578, Jumandi. Dado que Jumandi murió luchando contra los españoles, ahora era imaginado en la representación teatral en el cuerpo de los levantados. Es decir, su poder que es el *samai* (en Qullasuyu *qamaña*, es decir, la vida misma o energía vital) esta-

ba en el cuerpo de los luchadores. Se entiende que su poder estaba en la selva y que ahora volvía en el cuerpo de los napu runa para enfrentarse a los militares del Estado ecuatoriano:

> Después invocó la historia y dijo que los manifestantes se levantaron para defender su pueblo como el gran rebelde Jumandi en 1578. Hizo unas analogías con el levantamiento de 1578 y el levantamiento de 2001. Habló del espíritu, el samai del Jumandi, estaba con los manifestantes durante los días del levantamiento y que el poder de él estaba dentro de ellos. Hizo una relación del pensamiento-afectividad entre el pueblo Napo Runa y el gran cacique Jumandi quien se murió luchando contra los españoles.[35]

De esta manera, es recurrente la idea de que los líderes muertos se van a los profundos lagos o se suben a las altas montañas "sagradas" y luego vuelven. En realidad en la vida cotidiana están ahí, son las montañas, pero luego se hacen "visibles" en particular en los momentos difíciles de la vida de sus descendientes. Y en el mundo amazónico (no propiamente quechua o aymara) se piensa que los líderes y la gente común se convierten en jaguares o tigres, o también en árboles. Es decir, se vuelve paisaje que vive y que camina, aunque no se vea ni se mueva como gente. Es otra epistemología histórica y narrativa que recurre de modo permanente a la metáfora.

Reconstitución de Katari-Sisa

La reconstitución de Katari y Sisa, para nuestro entender, es un hecho fundamental, y es parte de este pensamiento. Contiene un conjunto de conceptualizaciones del espacio, de la geografía, del paisaje de los rituales, del tiempo anticolonial, la memo-

[35] Michael A. Uzendoski, *El regreso del Jumandy: historicidad, parentesco, y memoria en Napo*, ponencia en el Primer Encuentro de LASA sobre Estudios Ecuatorianos, Quito, 18-20 de julio de 2002, p. 13.

ria rebelde, la lucha fundada ahora en la imagen y en el hecho del cuerpo reconstituido[36] después de 225 años de su asesinato (en el caso de Bartolina Sisa, 226 años). Ahí la geografía, la historia y la memoria visual o social desempeñan un papel sustancial, porque redefinen la historia y la lucha social de hoy, puesto que Tupaq Katari y Bartolina Sisa han sido simbólicamente reconstituidos como cuerpo viviente vinculado estrechamente con la geografía "sagrada" del altiplano, los valles y los altos nevados y las inmensas pampas de la altiplanicie, los valles profundos con sus vinculaciones con la selva amazónica. Ya que los cuerpos de Katari y Sisa han sido traídos por los *yatiris* aymaras que han vuelto a juntarlos desde seis lugares donde fueron esparcidos: desde Chulumani, Achakachi, Ayo Ayo, Cañawiri, Ceja de El Alto y K'illi K'illi (pequeña águila) y Bartolina Sisa ha sido reconstituida en los lugares de su tortura en la misma ciudad de La Paz, en la Plaza Murillo. Ahí existe un profundo proceso de politización del espacio y de la memoria territorial como contramemorias y como contrahistorias.

Es la rearticulación de la memoria del Katari-Sisa y de sus cuerpos, de sus espíritus, sus *qamasa* o *ajayu*. Es el fortalecimiento de la memoria colectiva y del territorio histórico "sagrado" del pueblo *qulla*, ahora definido como "serpiente luminosa", la "serpiente del mundo de abajo" o *manqhapacha*. Sobre esto Leon Campbell y Mark Thurner sostienen que Tupaq Katari es la "serpiente del mundo subterráneo" y para el segundo, es la "serpiente luminosa".[37] La palabra Tupaq quiere decir en reali-

[36] La palabra "reconstitución" cobra fuerza desde cuando se habla de la reconstitución de los ayllus y autoridades originarias planteadas por CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu) y por el movimiento de los ayllus (Mamani, *El rugir de las multitudes…* y *Reconstitución y cartografía…*). Aquí se habla de la reconstitución del cuerpo de Julián Apaza, un hecho nuevo para la redefinición política e ideológica del katarismo-indianismo.

[37] Leon G. Campbell, "Ideología y fraccionalismo durante la gran rebelión", en Steve G. Stern, *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes siglo XVIII al XIX,* Lima, IEP, 1990; Mark Thurner, "Guerra andina y política campesina en el sitio a La Paz, 1781. Aproximaciones etnohistóricas a la práctica insurreccional a través

dad: "el águila resplandeciente" y Katari es "el anfibio" o "serpiente venenosa". Para nuestro caso es la sumatoria de águila-serpiente-humana-geografía que es una condición resplandeciente definida desde las alturas y del submundo. Esto está claramente definido en un gran arco de la cosmología andina. Porque "las serpientes fueron un motivo iconográfico de central importancia en el periodo precolombino y en la cosmología regional en general".[38] Esto significa la reconstitución del *ch'ama* o *qamaña*, fuerza, coraje, voluntad del hombre histórico y del animal mítico y de la mujer guerrera katari.[39] Es la simbolización del katari masculino y del katari femenino. En este contexto, la geografía es parte de la imaginación y de la política, porque se convierte en los lugares fundantes del poder comunal y la memoria colectiva. Y en ello el cuerpo también es una toponimia que se define en el lugar sustancial de los lugares del territorio habitado.

De ahí que, se trata de convertir la memoria y la geografía como el mayor referente de la geoestrategia india y, al mismo tiempo, de la posibilidad de imaginar un nuevo horizonte histórico, particularmente, en contra de la memoria de la historia neocolonial-republicana (del colonialismo de los 517 años).[40] Ello implica que siempre "el territorio es el texto donde se produce y [se] lee la historia, el lugar desde donde se construye la memoria y el punto de partida y de llegada de las acciones políticas".[41] Es la posibilidad de construir una contra-historia desde esta contra-memoria social y la vivencia íntima dentro y con el territorio.

---

de las fuentes editadas", en Enrique Urbano [comp.], *Poder y violencia en los Andes*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1991.

[38] Rappaport, *op. cit.*, p. 181.

[39] M. Marina Ari, *Bartolina Sisa. La generala aymara y la equidad de género*, Amuyañataki, Chuquiago, 2003.

[40] Carlos Mamani Condorí, *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos,* Chukiyawu, Aruwiyiri, 1992.

[41] Gómez, *op. cit.*, p. 28.

Ahí está el planteamiento de una interarticulación geoestratégica de la historia india, de sus poblaciones, de sus recursos económicos y culturales y de sus luchas sociales. Se trata de marcar un nuevo mapa ideológico definido en la propia cartografía imaginada, de la memoria histórica y de la memoria te rritorial. Es una objetivación-subjetivación sobre los diversos recursos ecológicos, los espacios sociales, la territorialidad ondulada y las interioridades históricas. Esto sería la rearticulación de la Amazonía, la costa del mar y el histórico altiplano-valle extenso. Se trata de imaginar una nueva visión histórica interarticulada con base en la espina dorsal de la gran columna territorial de la región andina que viene desde Colombia hasta el sur de Argentina. Es la memoria histórica, el sistema cultural y su sistema de poder social. Esto habla de la vitalidad de la memoria de la lucha territorial y política, y de la vitalidad de los líderes históricos, en especial en este caso del gran levantamiento pan-andino de los Amarus-Kataris de 1780-1783. Ahí es imposible separar el territorio, el paisaje de los rituales, la memoria colectiva, el conocimiento y la historia, puesto que:

> [l]a inmanencia de la historia con el espacio es una constante entre las sociedades nativas amerindias y ello hace que sea común narrar la historia significándola en y desde el territorio. Las narraciones enfatizan un sentido de pertenencia y desde ellas se despliegan acciones para la defensa, conservación, y, últimamente, para la ampliación territorial.[42]

Es la búsqueda de rearticulación del territorio fragmentado y del cuerpo social de la sociedad indígena en diferentes unidades territoriales históricas con su propia configuración económica. Es la búsqueda de diversos mecanismos políticos y culturales para el autogobierno social. También está imaginada para la vertebración histórica entre los pueblos indígenas del norte de Argentina pasando por el inmenso altiplano-valle del centro del

[42] *Ibid.*, p. 33.

mundo andino y en conexión con los territorios de Ecuador y Colombia. Es una riqueza imaginativa para definir la figura mítica y enigmática de la columna vertebral del anfibio-serpiente katari-amaru que, se entiende, está durmiendo en las inmensas montañas de la planicie y los valles de los Andes. Es una narrativa para marcar una imagen de cómo la misma geografía ondulada de los Andes es pensada e imaginada como el mismo mítico katari-amaru o anfibio en movimiento. Es también una lucha contra el sistema de la cartografía o mapa colonial del poder y, en algunos casos, haciendo uso de esa misma cartografía colonial del poder. Ahí se establece una graficación de la memoria política y "sagrada".

Lo anteriormente descrito nos habla del surgimiento del katarismo-indianismo y de la vitalidad de la memoria política, la lucha de las comunidades y de los *ayllus*, que muestran una profunda visión geoestratégica del poder y de la narrativa histórica definida con los diversos núcleos de los jóvenes y de los viejos luchadores sociales kataristas-indianistas. Esto reactualiza el horizonte de la lucha político-social e ideológico-histórica del katarismo e indianismo que aparece desde los años 1960 y 1980 en Qullasuyu/Bolivia. En aquel tiempo esta corriente ayudó a reconstruir el proyecto histórico de la reconstitución del Qullasuyu con base en la negación del Estado boliviano acusado de colonial. También es la expresión de los multitudinarios levantamientos indígenas originarios, o *qullas*, de toda la región andino-amazónica boliviana entre 1990 y 2008 (véanse fotos 2 y 3). Ya que en ellos se expuso un conjunto riquísimo de repertorios de acción colectiva y de símbolos de contrapoder, los cuales al final terminaron cuestionando nuevamente las profundidades de la neocolonialidad del Estado, sus instituciones y la sociedad criolla-mestiza. Por su parte, esto se ubica en la línea de lucha por la autodeterminación nacional e internacional de los pueblos oprimidos, al igual que el viejo katarismo-indianismo. Una autodeterminación de la opresión de lo político-cultural y de la explotación-expoliación de lo econó-

mico. Los pueblos que sufren en Bolivia esta opresión son los *qullas*, los guaraníes, los mojeños, los chiquitanos y muchos otros. Y para ello Katari y Sisa están ahí.

FOTO 2. Multitudinaria concentración en el Estado Mayor de Qalachaka, Omasuyus, 22 de noviembre, 2007.

FOTO 3. Qharqha Marka, Peñas, *amawt'a* aymara (Valentín Mejillones) 14 de noviembre, 2006 para perfilar el horizonte político y espiritual del Katari.

TERMINAR PARA EMPEZAR

Todo ello nos habla de otras dimensiones del saber y del conocimiento, otros lugares del ser y de la vida. Desde estos lugares y tiempos se enuncia el poder y la lucha indígena originaria. Lo cual nos da pautas para pensar y vivir estos territorios como una realidad visible, pero invisibilizada desde la racionalidad estatal y moderna. Es el resurgimiento de lo originario con su propia episteme y su visión del mundo. Es pues, una representación de lo propio venida desde la historia de los abuelos y abuelas (en lengua aymara las *q'a achachilas*) y de nuestra historia actual. Es el otro territorio epistemológico donde es posible establecer una íntima vinculación entre la cultura y la naturaleza, porque conocemos y nos reconocemos en ella, porque también somos parte del vivir de otras especies vivientes. Así las montañas y el paisaje de la selva son considerados como los abuelos-abuelas, por tanto no son un objeto, sino otros sujetos con quienes se "dialoga".

En ello hay una enunciación tal vez antirracionalista. Aquí se piensa con la cabeza pero también se piensa con el corazón. Tan importante es pensar con el corazón como pensar con la cabeza y a la vez mirar el mundo con el corazón y con la mente. Es decir, es un campo sin duda complejo, pero que es posible abrir de un modo propio nuestra vida y la lucha social. Desde este territorio del saber se ubica la lucha indígena originaria y más propiamente desde el lugar "afuera" que es el otro territorio del saber y de otros conocimientos. Y desde aquello se producen acciones críticas y posibilidades sustanciales de transformar las relaciones de poder y sus mecanismos institucionales que lo sustentan.

BIBLIOGRAFÍA

ABERCROMBIE, THOMAS, *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina,* La Paz, IFEA-IEB, ASDI, 2006.

ARI, M. MARINA, *Bartolina Sisa. La generala aymara y la equidad de género*, Amuya-ñataki, Chuquiago, 2003.

ARNOLD, DENISE Y. Y OTROS, *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*, La Paz, Hisbol/ILCA, 1998.

ASTVALDSSON, ASTVALDUR, *Las voces de los Wak'a*, La Paz, CIPCA, 2000 (Cuadernos de Investigación, 54).

BASTIEN, JOSEPH W., *La montaña del Cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*, La Paz, Hisbol, 1996.

CAMPBELL, G. LEON, "Ideología y fraccionalismo durante la gran rebelión", en Steve J. Stern, *Resistencia rebelión y conciencia campesina en los Andes siglo XVIII al XIX*, Lima, IEP, 1990.

DE LA GARZA, MERCEDES, *El universo sagrado de la serpiente entre los Mayas,* México, UNAM, 2003.

FLORES, G. ALBERTO, *Los rostros de la plebe,* Barcelona, Crítica, 2001.

GÓMEZ, HERINALDY, "De los lugares y sentidos de la memoria", en Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano [eds.], *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia,* Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2000, pp. 23-52.

GOSE, METER, *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formaciones de clases en un pueblo andino*, La Paz, Mamahuaco, 2001.

HOFFMAN, ODILE, "La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)", en Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano [eds.], *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia,* Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2000, pp. 97-120.

LAJO, JAVIER, *Qhapaq ñan. La ruta inka de sabiduría*, Lima, CENES-Amaru runa, 2003.

LE GOFF, JACQUES, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario,* Barcelona, Paidós, 1990.

LEÓN, MARÍA DEL CARMEN y otros, *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

MAMANI CONDORI, CARLOS, *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos,* Chukiyawu, Aruwiyiri, 1992.

MAMANI RAMÍREZ, PABLO, *Reconstitución y cartografía del poder del ayllu. Experiencia organizativa y lucha del movimiento de los ayllus en Qullasuyu/Bolivia*, La Paz, IDIS-UMSA, 2008.

_____, *El Rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*, La Paz, Yachaywasi-Aruwiyiri, 2004.

_____, *Wiphalas y fusiles. Poder aymara en el levantamiento de Achakachi-Omasuyus entre 2000-2001,* Quito (tesis de maestría FLACSO).

MARTÍNEZ, GABRIEL, *Espacio y pensamiento. I. Andes meridionales*, La Paz, Hisbol, 1989.

MENDOZA, JAIME, *El macizo boliviano,* La Paz, Juventud, 1986.

MOLINA, RAMIRO, *De memorias e identidades. Los aymaras y urus del sur de Oruro*, La Paz, IEB/ASDI/DIALOGO, 2006.

PIAZZINI, CARLO EMILIO y Vladimir Montoya, "Introducción. La potencia del espacio", en Carlo Piazzini y Vladimir Montoya, *Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios,* Medellín, Gobernación de Antioquia-Universidad de Antioquia, 2008, pp. 7-13.

RAPPAPORT, JOANNE, *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos,* Cali, Universidad del Cauca, 2000.

THURNER, MARK, "Guerra andina y política campesina en el sitio a La Paz, 1781. Aproximaciones etnohistóricas a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas", en Enrique Urbano [comp.], *Poder y violencia en los Andes*, Cuzco, Centro

de Estudios Regionales Andinos-Bartolomé de Las Casas, 1991, pp. 93-124.

TODOROV, TZVETAN, "Los abusos de la memoria", en *Memoria y ciudad*, Medellín, Corporación Región, 1997, pp. 13-31.

UZENDOSKI, MICHAEL A., "El regreso del Jumandy: historicidad, parentesco, y memoria en Napo", ponencia en el Primer Encuentro de LASA sobre estudios ecuatorianos, Quito, 18-20 de julio de 2002.

WACHTEL, NATHAN, "Memoria e historia", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 35, enero-diciembre, 1999, pp. 71-90.

YATES, FRANCES A., *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974.

DE LA "DIVERSIDAD ÉTNICA" AL MOVIMIENTO INDIO

Börries E. Nehe

... a mi manera de ver indígena
sería una persona sometida
por el sistema colonial
pero a la vez integrado a él;
por ello quizá el concepto de indio
es más preciso hoy
porque políticamente denota
el rechazo al colonialismo.

Felipe Quispe, *Tiempos de Rebelión*.

En los albores del levantamiento indio de septiembre y octubre del año 2000, la provincia lacustre Manco Kapac, en el departamento de La Paz, fue escenario de un pleito entre comunidades y dirigentes indígenas. La primera de las dos facciones en pugna está constituida por militantes del movimiento originario. Su labor consiste en fortalecer las estructuras locales de autoridad y organización social tradicionales, y cuenta con una historia de negociación directa con el Estado boliviano que le ha permitido obtener derechos y títulos colectivos de tierra. La otra facción está conformada por militantes del sindicalismo agrario, organizado en un nivel nacional en la combativa Con-

federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que en aquel entonces fue encabezada por el activista indianista Felipe Quispe, *el Mallku*.

El 11 de septiembre empezó la más importante sublevación indígena-campesina en décadas, convocada por la CSUTCB junto con otras organizaciones sindicales de Bolivia en "defensa unitaria de todos nuestros intereses y derechos colectivos, y contra la explotación, corrupción, discriminación, injusticia y pobreza en la que nos ha sumido el actual sistema".[1] Pero mientras que la movilización se fue extendiendo desde las comunidades aymaras del altiplano a otros sectores y regiones del país, los integrantes del movimiento originario de la provincia Manco Kapac intentaron convencer a las bases de no participar en las protestas. En un informe enviado a la dirigencia de la CSUTCB, un militante anónimo de la comunidad Huacuyo relata que:

> no estaban de acuerdo [los integrantes del] movimiento originario de salir en defensa de los sindicalistas, ya que eran naciones con territorio propio y ya nada tenían que ver ni hacer con los sindicalistas. Estas actitudes son determinantes ya que la Primera Sección Huacuyo es una de las más combativas poblaciones y comunidades que tiene la provincia. El día martes 19 de septiembre [de 2000] se produjo una ardua discusión que [un dirigente originario] quiso aprovechar para dividir al movimiento campesino originario pues amenazó con retirarse y se retiró nomás solamente que lo hizo solo ni sus dirigentes que le seguían y mucho menos las bases lo respaldaron, porque era una prueba de la valentía y de lucha y Huacuyo no podía estar a la cola y menos mirando desde sus casas cómo otras comunidades bloqueaban.

Como balance de la lucha, en la que Huacuyo acabó participando junto con las demás comunidades de la provincia, el relator añade:

[1] Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupaq Katari: *A la opinión pública*, 29 de septiembre, 2000.

> Demás está decir que el Bloqueo fue todo un éxito, especialmente cuando salieron las comunidades de la Isla del Sol que producto de la fuerza y violencia con que salieron fue la primera vez que conquistaron el derecho de dormir alojados en los hoteles y alojamientos de Copacabana.[2]

Al abordar las luchas indígenas del siglo XXI, se ha puesto énfasis en aquellas fuerzas de movilización que podríamos denominar "étnicas". Es decir, estructuras de organización y de control social que resistieron al afán de integración y homogeneización del Estado-nación y que se (re)activaron para dar lugar a una de las más potentes movilizaciones en la historia de Bolivia; sentimientos de un "Nosotros-étnico", un "Nosotros-pueblo o nación", que desembocaron en una cohesión interna del movimiento que no puede sino sorprendernos. Además, han sido principalmente las comunidades aymaras las que, gracias a su indudable protagonismo, constituyeron el foco de la atención de académicos y activistas sociales. No cabe duda que esas fuerzas étnicas, y particularmente las del mundo aymara, han desempeñado un papel determinante para las movilizaciones y su discurso. No obstante, el caso de la primera sección Huacuyo nos plantea un problema crucial: aquí son precisamente los más firmes defensores de la etnicidad aymara los que, con el argumento de que son "naciones con territorio propio y ya nada tenían que ver ni hacer con los sindicalistas", se oponen a participar en las protestas impulsadas desde la estructura sindical.

¿Por qué unos inscriben su rebeldía en una lucha más amplia junto con otros pueblos indígenas y sectores populares, y conquistan los espacios reservados para los turistas y la gente de bien, mientras que los otros se limitan a defender férreamente las estrechas fronteras de los territorios comunitarios que les asignó el Estado? En términos más generales, ¿cómo y hasta qué grado

[2] *Informe Situación de Provincia Manco Kapac*, sin firma, octubre de 2000.

pudieron los insurgentes del siglo XXI construir un movimiento común entre pueblos y sectores diferentes, desbordar el espacio político, social y geográfico que la sociedad dominante les había asignado y romper lo que Andrés Guerrero[3] llama: "el efecto civilizador de la representación ventrílocua, que imponía a las poblaciones indígenas hablar el discurso de los civilizados?"

Para responder a esos interrogantes, propongo enfocar nuestra atención en algo que constituye, hasta cierto grado, un punto ciego en la literatura sobre las movilizaciones recientes: el indio. Para ser más concreto: la apropiación y reinterpretación por parte de los indios, desde lo indio, de aquel significante que durante siglos ha constituido el núcleo de los discursos de un mundo no-indio, sobre lo que parecía ser lo radicalmente exterior a este mundo. Lo radicalmente *otro*. En las siguientes páginas se esbozarán algunos de los límites y dificultades inherentes a este discurso *sobre* el indio y *desde* los indios. Al mismo tiempo, argumentaré que el hecho de dotar de nuevos significados a las diferentes identidades étnicas y populares ha influido de manera determinante en las luchas sociales, políticas y culturales que hemos presenciado a partir del año 2000.

La poca atención que ha merecido este proceso de resignificación de lo indio es sorprendente, porque en su tiempo ambos bandos: la una y la "otra Bolivia", como se decía en aquel entonces, veían o reconocían precisamente eso en los insurgentes: indios. "¿Es correcto dar limosna a los potosinos pobres en la calle?", se preguntó un columnista del periódico paceño *La Razón* a principios de octubre de 2000.

> ¿O deberíamos mandarlos de regreso, a una reservación, no dándoles apoyo, ni siquiera una mísera moneda, y que inicie un proceso de selección natural, donde los más débiles desaparezcan? Quien sabe el pobrecito niño [sic], colgado de la teta seca de su madre, con la nariz llena de mocos y con sus piesecitos [sic] des-

[3] Andrés Guerrero, "Se acabaron las formas ventrílocuas de representación, diálogo con Felipe Burbano de Lara", en *Iconos*, núm. 1, Quito, FLACSO-Ecuador, 1997, p. 63.

calzos, mañana será el verdugo que, siguiendo las enseñanzas de odio racial, nos arranque los ojos.[4]

De inmediato, aquella sociedad que se autodenomina occidental y moderna reconoció en aquellos que se rebelaban en las calles su Otro histórico: indios. Y no tardó en cancelar el aún joven proyecto de la "Bolivia multicultural y pluriétnica", instaurado por el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997).

Sin embargo, la fe de la clase dominante en las doctrinas social-darwinistas fue desmentida por aquellos que deberían desaparecer: "como indios nos oprimieron, como indios nos vamos a liberar", era uno de los lemas que caracterizaba el nuevo discurso de la "otra Bolivia" sobre sí misma y sobre sus aspiraciones. Ese *Nosotros-Otro* articulado alrededor del significante indio también era una forma de enterrar la ideología plurimulti, que reconoce la diversidad étnica como un campo libre de conflictos y libre de historia, en el cementerio de la historia neoliberal boliviana. Pero aquel Movimiento que yo llamo Indio y que, dicho sea de paso, jamás fue bautizado así por sus integrantes, creó, además, formas completamente nuevas de imaginarse y de proyectarse como un "todo diferente" a la sociedad dominante.

El Mallku Felipe Quispe, es sin lugar a dudas, el emisor más visible e importante del nuevo discurso indio. A partir de 1998, cuando es elegido secretario general de la poderosa CSUTCB, la organización sindical agraria se convierte, en palabras de los propios actores, en el principal "instrumento de lucha [del] Movimiento Indígena y Originario". Como tal, pronto anunciará que

[4] Gerardo Rojas Silva, "Bolivianos, el hado propicio...", en *La Razón*, 4 de octubre, 2000.

> en la llamada Bolivia no habrá paz social, mientras [...] mantenga el gobierno del estado q'ara o karayana,[5] un sistema de discriminación racial, cultural, económico, político y social al indio Aymara, Quechua, Tupiguaraní y todas las Nacionalidades que riegan con el sudor de su frente nuestra bendita tierra [...].[6]

A pesar de la importancia de la CSUTCB y de Felipe Quispe, el Movimiento Indio no debe ser pensado como un movimiento social en el sentido que desde la academia se ha dado al término, ya que la otra Bolivia nunca contó con una dirección única, ni una ideología inequívoca. Por el contrario, es el despliegue de un sinfín de prácticas discursivas y extradiscursivas que al visibilizar la división de la sociedad en dos partes desiguales, hicieron posible la articulación entre colectivos y sectores subalternos aparentemente fragmentados, y cuestionaron de manera radical el orden capitalista y neocolonial que estructura la vida de los habitantes de las tierras bolivianas.

En ese sentido, el Movimiento Indio se basa fundamentalmente en una suerte de subversión o "reversión subversiva", de lo que denomino el "dispositivo indio de dominación", entendiendo por dispositivo lo que Michel Foucault definió como un conjunto heterogéneo de discursos, instituciones, leyes, afirmaciones científicas y morales etc., "lo que se dice y lo que no se dice",[7] vinculados por el hecho de contribuir a un fin común. Por consiguiente, el "dispositivo indio de dominación" abarca una gama de conocimientos, prácticas, instituciones, etc., que a lo largo de la historia colonial y neocolonial han producido y reproducido a las poblaciones originarias de las Américas como

[5] La palabra aymara *q'ara*, como la palabra *karayana*, proveniente de la Amazonía boliviana, son formas de nombrar al "Otro" desde una perspectiva indígena. La noción de este Otro es variable, y es importante notar que no son sinónimos de "blanco", aunque a veces pueden significar eso. Nótese que al calificar al Estado como "*q'ara* o *karayana*", se pretende crear un "Otro común" entre el mundo andino y las tierras bajas bolivianas.

[6] Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, *Pliego Petitorio*, 28 de mayo, 1999.

[7] Michel Foucault, *Dispositive der Macht*, Berlín, Merve, 1978, p. 119.

indios, es decir, como el Otro subordinado a la sociedad dominante. El "dispositivo indio" ha estructurado el modo en que las sociedades no indias se han relacionado y podían relacionarse con un conglomerado por lo demás muy diverso de colectivos (pueblos) entre Alaska y Tierra de Fuego. Y a la vez, ha asignado una posición determinada en el orden político y social a aquellos llamados indios, desde la cual podían articularse, realizarse y relacionarse. En este sentido, el indio producido por la sociedad dominante debe ser pensado no como un sujeto real, sino más bien como una configuración de discursos y prácticas que ha delimitado el espacio dentro del cual los individuos reales podían constituirse como sujetos.

Este dispositivo no se ha mantenido estático durante la larga noche de los 500 años, el indio ha pasado por varias mutaciones de mayor o menor alcance. Por ejemplo, la división política, social y espacial de la reformas toledanas entre la República de españoles y la República de indios y el conocimiento sobre el indio que eso implicaba, contrasta visiblemente con las prácticas y discursos de los nacionalistas latinoamericanos, para los cuales la construcción del Estado-nación al que tanto aspiraban requería la destrucción de la comunidad india y la des-indianización de la población a través del mestizaje, del "blanqueamiento" o del exterminio físico.

La Revolución Nacional boliviana de 1952 instituyó un "dispositivo indio" basado en la desaparición del indio de los discursos oficiales y una política de integración hacia la población rural indígena. La "campesinización" de la población rural era, precisamente, la respuesta de los nacionalistas revolucionarios al problema indio. Junto con otros trabajadores rurales, aquellos que el orden oligárquico había llamado indios se volvieron parte de un nuevo campo de conocimiento: el *campesinado*, constituido por su condición de clase y por variables socioeconómicas y por lo menos aparentemente carente de la carga biologista y discriminatoria inherente al indio, pero también despojado de toda historia y especificidad. Como campesinos los

otrora indios fueron incorporados a un sistema de sindicatos agrarios paraestatales, lo cual no sólo garantizaba un mayor control sobre ellos, sino que representaba un esfuerzo real por *des-indianizar* a la población boliviana. El proceso vertical de integración y las prácticas que aspiraban a destruir las estructuras comunales y occidentalizar a la población indígena, tenían el objetivo común de superar la división de la sociedad boliviana en ciudadanos (blanco-mestizos) y no ciudadanos (indios). Visto desde la ideología del nacionalismo revolucionario boliviano, el indio había sido el Otro del discurso oligárquico. El hermano campesino, por el contrario, es parte íntegra de una nueva comunidad imaginada: el pueblo boliviano. De alguna manera, en el lema revolucionario "¡todos somos mestizos!" se cristalizan las múltiples implicaciones de la construcción activa de ese pueblo desde los aparatos estatales, como son el desprecio implícito a la otredad, la negación del derecho de las poblaciones indígenas a vivir según sus propios cánones, y la imposición de un orden político y económico monocultural. No obstante, las promesas de integración y participación cobraron no pocos adeptos entre aquellos que ahora se conocían como campesinos.

Después de casi medio siglo de la desaparición aparente del indio en los repertorios discursivos públicos en Bolivia, éste vuelve a surgir, pero esta vez apropiado y resignificado por los indios y desde lo indio. Las multitudes rebeldes de los años 2000, 2001, 2003 y 2005 no se proyectan como campesinos, ni tampoco hablan únicamente en nombre de un "Nosotros étnico" o sectorial (es decir, un "nosotros los aymaras" o "nosotros los cocaleros", por ejemplo). En vez de cuestionar la división de las sociedades latinoamericanas en indios y no indios, el discurso indio contemporáneo la "hace visible, la exterioriza, la vuelve evidente, pero con el propósito de darle un contenido nuevo a partir del 'orgullo de ser indígenas'", como expone

Felipe Burbano de Lara.[8] Se revierte el "dispositivo indio", para hacer de él una configuración de discursos y prácticas sobre y desde el indio como un Nosotros insurgente.

Sin embargo, ese movimiento de apropiación/subversión no está libre de conflictos y contradicciones, ni mucho menos es la constitución del Nosotros-indio un proceso mecánico. Por el contrario, los factores de cohesión que emergieron del acorralamiento simbólico y práctico de los indios han sido y son contrarrestados por la fragmentación del espacio producto del orden estatal y capitalista, por los conflictos intercomunales e interétnicos, por procesos de diversificación social y por último, por las dificultades de comprensión mutua entre grupos diferentes. Desde esta perspectiva, el proceso de apropiación del "dispositivo indio" está atravesado por una tensión que resulta de su pretensión de aglutinar un sinfín de fuerzas que en principio son desarticuladas y hasta cierto grado centrífugas. En este sentido, ¿cómo se articula lo étnico, lo clasista, lo popular, lo *particular* en una sola lucha común?

Asimismo, hay un segundo campo de tensión en el que se inscribe este nuevo dispositivo. Como indica ya la cita de Felipe Quispe que introduce a este artículo, el discurso indianista pretende instituir lo indio como algo radicalmente propio, algo no integrado al sistema colonial. Al mismo tiempo, sostiene que la condición india de las poblaciones originarias sigue vigente porque la actualidad aparece como la continuación de la larga noche de los 500 años. La determinación del indio tal y como aparece en el discurso indianista tiene un sentido doble: por un lado, es un ente ajeno a la sociedad colonial, y por el otro lado es, precisamente, la sociedad colonial que lo ha nombrado y producido como indio. En este sentido, el Nosotros-indio se constituye no sólo frente al Otro no indio, sino a través de él y

[8] Felipe Burbano de Lara, "La producción de lo étnico y la descomposición de la Nación. El caso del Ecuador", en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez [coords.], *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, Casa Juan Pablos, 2005, p. 239.

con base en una larga historia de condicionamiento mutuo entre ambos. En esta relación, ¿qué tan diferente puede ser el Movimiento Indio frente a aquel contra quien se rebela?

La conformación del discurso indianista moderno, es decir, del discurso sobre los indios, desde los indios, tiene una historia que data de los años posteriores a la Revolución del '52. Es, pues, precisamente en los momentos de auge de la ideología del mestizaje, con el cual el nacionalismo revolucionario pretende desaparecer al mundo indio y al indio como categoría política y social excluyente, que éste empieza a ser reivindicado como algo propio. Y desde sus comienzos, ese renacimiento del indio está atravesado por las tensiones arriba mencionadas.

En 1962 Fausto Reinaga, el primer exponente del pensamiento indianista, funda el Partido Indio de Bolivia. En su *Manifiesto*, escrito en 1969, Reinaga rechaza radicalmente el amalgamamiento biológico y cultural al que apuesta la ideología hegemónica: "[...] el cholaje boliviano no ha llegado a hacer una Nación. Su 'nación', la 'nación mestiza' es una ficción. Bolivia es una 'nación' ficticia. El cholaje vive de espaldas al SER NACIONAL. EL SER NACIONAL es el indio [...]."[9] Para él, la sociedad blanca mestiza en su conjunto ha fracasado en realizar el proyecto que históricamente se había planteado: des-indianizar Bolivia y construir una nación mestiza. En vez de una fusión, el autor ve dos sociedades nítidamente separadas, una sociedad india mayoritaria, y una minoría colonial blanca. Entre ambas no existe interrelación alguna, ni hay diálogo posible o deseable: "La sociedad blanca de Bolivia es una mierda",[10] puntualiza Reinaga, y no encuentra nada que valga la pena conservar de esa mierda de sociedad. En cuanto al mundo indio, Reinaga predice:

[9] Fausto Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, La Paz, Ediciones PIB, 1970, p. 63.

[10] *Ibid.*, p. 71.

> La obra de la ignorancia tendrá vigencia hasta el día en que triunfe nuestra Revolución, y alumbre el sol de la libertad para el indio; entonces, sólo entonces podremos y tendremos que dejar y para siempre nuestro infamado nombre de indios; sólo entonces volveremos orgullosamente a nuestro genuino, auténtico y propio nombre de inkas: hombres inkas.[11]

El indio es un nombre falso para un ente verdadero y esencial escondido detrás de él: los incas. De modo que Reinaga desconoce tanto los procesos de condicionamiento mutuo entre los indios y aquellos que no lo son, como la complejidad de la conformación interna de la sociedad india que en su mayoría no se identifica como inca.

Aunque Reinaga es el fundador del pensamiento indianista, serán otros los que difundan sus ideas entre el campesinado de Bolivia. A partir de los años setenta, el movimiento katarista se vuelve una corriente cada vez más importante dentro de las organizaciones del sindicalismo campesino boliviano. El ideario de los kataristas, que toman su nombre de Tupaq Katari, uno de los líderes del levantamiento indio de 1780-1781, se nutre fundamentalmente de los escritos de Reinaga. Pero a la vez, los sindicalistas kataristas son hijos de su tiempo, socializados en el estado posrevolucionario, que han tomado en serio las promesas de ciudadanía e integración de los campesinos. Por eso, en su primer documento público denominado *Manifiesto de Tiahuanacu*, los kataristas se deslindan de una manera bastante radical de Fausto Reinaga: en su vocabulario, el indio es prácticamente inexistente. En su lugar, es el campesino el denominador común para el Nosotros en cuyo nombre habla el Manifiesto de Tiahuanacu. Pero aquí, el campesino no aparece en su modalidad simplicista manejada por el discurso oficial, sino dotado de adjetivos específicos: "Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras lo mismo que los de otras culturas autóctonas del País [...] nos sentimos económicamente explota-

[11] *Ibid.*, p. 27.

dos y cultural y políticamente oprimidos", señala el primer párrafo del texto.[12] Al hablar de los campesinos quechuas y aymaras, los kataristas introducen la diferencia en el discurso indio. No obstante, el sujeto que en este discurso se perfila sigue siendo el campesinado, parte íntegra de una entidad mayor como lo es la sociedad boliviana. Según el Manifiesto, el pueblo campesino es dominado por minorías dominantes cuyo acervo cultural es totalmente distinto al de la mayoría de la población.[13] Por eso, "Bolivia ha vivido y está viviendo terribles frustraciones" y la mayor de ella es la "falta de participación real de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, política y social del país".[14] Los kataristas entienden a los campesinos como parte del pueblo boliviano, pero reivindican su derecho a "vivir íntegramente nuestros valores sin despreciar en lo más mínimo la riqueza cultural de otros pueblos".[15] De esta manera, expresan su rechazo tanto al proceso vertical y monocultural de integración como al separatismo indianista de Fausto Reinaga.

En buena medida gracias a la labor katarista, en 1979 se funda la CSUTCB como organización matriz del sindicalismo campesino independiente. Con el paso de los años, el movimiento katarista pondrá cada vez más énfasis en lo que en el Manifiesto de Tiahuanacu aparece sólo como adjetivo: lo aymara, lo quechua, lo tupiguaraní. En cierto sentido, esos desplazamientos en el discurso sobre las poblaciones indígenas constituyen una des-indianización y etnificación de las mismas. A más tardar a partir de la reestructuración neoliberal en Bolivia que comienza en 1985, tanto en la CSUTCB como en otras organizaciones campesinas predominará un discurso que versa principalmente sobre la *diferencia* y la *particularidad*. Organi-

[12] Publicado en Jorge Hurtado, *Katarismo,* La Paz , Hisbol, 1986, pp. 303-307.
[13] *Loc. cit.*
[14] *Loc. cit.*
[15] *Ibid.*, p. 307.

zaciones no Gubernamentales (OGN) canalizan cantidades considerables de dinero para fomentar lo étnico, los grupos indígenas o los pueblos originarios. El indio del cual hablaba Fausto Reinaga desaparece en la medida en que la dimensión histórica de la opresión y explotación, la persistencia de la condición colonial, y las posibilidades de articulación entre los diferentes para conformar un proyecto político común pasan a un tercer o cuarto plano, muy por debajo de la diferencia. Aquellos que llaman los indígenas suelen ser representados como sujetos pobres y necesitados que requieren de la intervención del Estado o de la bondad de las ONG. La conservación de lo particular reemplaza la búsqueda de un horizonte común de liberación.

Esa etnificación de las poblaciones bolivianas constituye, a la vez, una minorización: los indios de Bolivia aparecen como 36 grupos minoritarios, nítidamente distinguidos e inconmensurables entre sí. A partir del primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, esa ideología llamada plurimulti se convierte en el discurso y dispositivo oficial. Se trata de un discurso étnico que reconoce de manera limitada la diferencia y la particularidad de grupos diversos, los fragmenta en sus espacios particulares y mantiene silencio sobre su condición india: "Se permite y promueve aprehender la condición multicultural como una condición de la naturaleza o el paisaje, no como un campo de luchas y dominación", como lo resume Luis Tapia.[16]

Los primeros que desde adentro de las estructuras sindicales rompen esa tendencia de etnificación-minorización son los integrantes del grupo guerrillero "Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas". Encabezado por Felipe Quispe, los Ayllus Rojos presentan su primer documento público, la "Tesis Política", en un congreso de la CSUTCB en el año 1988. Su absoluta reivindicación de la condición principalmente india de las poblaciones

[16] Luis Tapia, "La densidad de la síntesis", en García, Gutiérrez, Prada, Tapia, *El retorno de la Bolivia Plebeya*, La Paz, Muela del Diablo, 2000, p. 72.

mayoritarias de Bolivia inaugurará una nueva tendencia ideológica dentro y fuera del sindicalismo agrario, y sus planteamientos constituirán años más tarde el eje discursivo de los levantamientos indios del nuevo siglo.

En contraste con Fausto Reinaga, los Ayllus Rojos no niegan los hechos étnicos. Para ellos, la "indiada" está constituida por diferentes sujetos históricos, que son las "naciones originarias oprimidas". Los Ayllus Rojos abogan por la lucha común de todas ellas "contra el Estado y la nación boliviana capitalista de *q'aras* y patrones".[17] Desde luego, la articulación de las "naciones originarias oprimidas" en un solo movimiento indio pasa, en primer lugar, por su exterior común: el *q'ara*. Es menester aclarar que éste no se define por el color de su piel, sino que lo *q'ara* es, más bien, una forma de denominar las actuaciones y las relaciones sociales y políticas coloniales.[18] Los *q'aras* son los "pseudo-nacionalistas [que] siguen pensando que Bolivia es la prolongación de la Colonia Foránea",[19] y su poder sobre los indios se encarna en el "maldito régimen gobernante de los q'ara-burgueses que hay que sacudirnos de encima [...], quemarlo, destruirlo y que nunca más vuelvan a reinar en estas tierras [...]".[20] En el discurso tupakatarista, lo burgués y lo *q'ara* entran en una especie de simbiosis, una unidad social, económica, política y cultural compacta que lleva el nombre de la nación boliviana, ésta se ubica en un espacio determinado: la ciudad. La Tesis Política identifica dos espacios, campo y ciudad, como dos mundos inconciliables. La ciudad es el espacio detestable de la

> civilización de q'aras burgueses que nada bueno ha traído a estas tierras, sólo oscuridad, miseria, sufrimiento; y corresponde al mundo indio recuperar y avivar la llama que nunca se apagó de la vio-

[17] "Tesis Política de la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas", en Calla *et al.*, 1989, pp. 298-312, p. 299.

[18] Lo cual no excluye que individuos concretos pueden encarnar esas relaciones, es decir, ser esencialmente *q'ara*.

[19] *Ibid.*, p. 302.

[20] *Ibid.*, p. 304.

> lencia de nuestros Ayllus hacia las ciudades opresoras y discriminadoras [...].[21]

No obstante, el Nosotros-indio está constituido sólo a través de su Otro común que no deja de ser una identificación débil. Debe existir una forma de decir "Nosotros" que no pase por el *q'ara*, y los Ayllus Rojos la encuentran a través de una construcción particular, pues escriben:

> Como consecuencia de cruenta invasión y usurpación española a "nuestra patria ancestral Qullasuyana, hoy llamada Bolivia" por remanentes de los invasores europeos, esa Bolivia se encuentra formada por varias naciones o pueblos indios originarios que vivimos hace 500 años bajo el azote sanguinario de opresión, explotación, discriminación racial [...].[22]

Según este razonamiento, Bolivia es el nombre equivocado e impuesto de un ente real y propio, la "patria ancestral Qullasuyana", una de las cuatro unidades territoriales del Imperio inca. Los tupakataristas niegan que Bolivia sea una novedad en términos territoriales y en términos sociales y poblacionales. Por el contrario, ven una historia continua de lo que llaman el "Qullasuyu (Bolivia)" [*sic*], es decir: de una sola constelación social y territorial que por desgracia sufrió la usurpación española, pero que mantiene su *ser* esencial. Y es justo en el campo donde "el Qullasuyu original se mantiene firme con sus varias naciones autóctonas y originarias", por lo cual el campo constituye "el punto de partida más extendido para poder llevar a cabo la Revolución y construir el Socialismo Comunitario".[23] La Ofensiva Roja sostiene que Bolivia, como nombre y como constelación sociopolítica, es una dislocación histórica que debe revertirse para volver a una *experiencia anterior* que es común a

[21] *Ibid.*, p. 299.
[22] *Ibid.*, p. 298, comillas mías.
[23] *Ibid.*, p. 308.

todas las naciones originarias: la convivencia armónica en el Qullasuyu. "El futuro no es más que el regreso en condiciones superiores, al pasado comunitario", escriben los tupakataristas.[24] El Qullasuyu es pasado (mítico) y futuro (anhelado), y a la vez un espacio realmente existente, "firme con sus varias naciones autóctonas", pero fragmentado por la presencia de "la Bolivia colonial con sus bolivianos agringados y yankinizados".[25]

Los Ayllus Rojos retoman la noción del campo/campesino del discurso nacionalista revolucionario, pero la resignifican como un espacio geográfico, social y cultural idéntico a un Qullasuyu imaginario que abarca a todas las naciones originarias oprimidas. Al resignificar el campo, el indianismo contemporáneo reconoce en cierta medida la identidad campesina boliviana, pero la inscribe en una narrativa distinta a la que originalmente le dio su significado. El indio que se perfila en esa expresión del discurso indianista contemporáneo se constituye, desde luego, en el campo de tensión que son las "dos Bolivias": ser indio significa compartir la experiencia histórica de enfrentamiento a la nación boliviana asentada en las ciudades, y a la vez ubicarse en aquella conformación compleja de naciones diferentes aglutinadas en el espacio propio del "Qullasuyu (Bolivia)".

Durante los años de lucha a principios del siglo XXI, la metáfora de las dos Bolivias funciona, en cierto sentido, como un eje articulador de los discursos contrahegemónicos. Eso es posible porque la metáfora se abre hacia otros sectores de la sociedad boliviana. Cuando en una entrevista realizada en septiembre del año 2000 se pregunta a Felipe Quispe a qué se refiere cuando habla de las "dos Bolivias", responde que hay una Bolivia de las zonas residenciales y otra Bolivia que "no tiene agua potable, no hay bidón o dónde ducharse, no hay jaboncillo, no hay nada [...]. Esa Bolivia no tiene buenos caminos. Esa Bolivia no

[24] *Loc. cit.*
[25] *Ibid.*, p. 301.

tiene otros medios para estar felices". Al desarrollar esa concepción, Quispe afirma que "nadie se ha acordado del indio. Eso sí, son buenos para explotarle, para que seamos sus sirvientes, para que trabajemos en las minas, en las fábricas, en las ciudades como barrenderos, como choferes, como constructores, nuestras hijas como sirvientas en las zonas residenciales". Por otro lado, Quispe añade que habría que aglutinar a "toda esa gente abandonada" que constituye la otra Bolivia.[26] En el año 2000 la otra Bolivia no se restringe al campo: los indios, esos son todos los condenados de las tierras bolivianas.

En este sentido, las "dos Bolivias" constituyen la noción más amplia de un "Nosotros común" que ofrece el discurso indianista contemporáneo. La principal virtud de la metáfora está en que no pretende determinar la posición de aquellos que conforman la otra Bolivia. Más bien, delinea el territorio sobre el cual los pueblos, grupos y sectores diferentes pueden constituirse y articularse. El discurso de las dos Bolivias es la máxima expresión de una especie de "topografía social indianista": la traza de un escenario en el cual se inscriben las narrativas particulares étnicas y clasistas, un mapa que permite mirar lo cercano y lo inmediato en relación con lo que está lejos y mediato. La topografía indianista ofrece claves para releer el lugar de uno mismo en relación con otros lugares, nada más y nada menos.

Esta apertura tiene también sus fuertes debilidades y quizá la mayor es, precisamente, la ausencia de un referente positivo y un horizonte común de "toda la gente abandonada", porque la idea de formar parte del Qullasuyu no es compartida ni por los trabajadores, ni por los barrenderos, ni tampoco por todos aquellos que forman parte de los llamados pueblos indígenas. La apuesta de "reconstituir el Qullasuyu" es una expresión de la utopía andina y, en este sentido, tiene sus límites. A esto se suma la dificultad de crear una narrativa común que dote de

[26] *De cerca*, canal PAT, septiembre de 2000.

significado a todas las particularidades que conforman la "otra Bolivia". De esta manera, vuelve a aparecer aquel campo de tensión antes mencionado, entre el concepto de la indiada como sujeto de acción y las unidades que lo conforman.

Las formas distintas y hasta contradictorias del Movimiento Indio de oponerse a la reestructuración neoliberal arrojan luz sobre la dificultad de articular y dotar de un horizonte político común a un espacio indio tan amplio como es la "otra Bolivia". En las comunidades aymaras, la resignificación neoliberal del agua y del territorio, como mercancías y como recursos, fue contrarrestada con una rigurosa defensa del espacio geográfico como propio. "Antes habíamos sido dueños inclusive de las estrellas, del sol, de la luna. Y ahora, ya no somos dueños [...]", explicaban los indianistas al visitar las comunidades del altiplano boliviano.[27] Aquí, cuenta Felipe Quispe, se decía que el agua "es de la *Pachamama*, porque aquí de los cerros sale, como de la teta, del seno de la *Pachamama*. Esa agua es nuestra, no es de los raros, no es de los españoles, no es del Bánzer. ¡Es un forastero, un inquilino!" El llamado indianista a readueñarse del espacio desconoce las estrechas fronteras étnicas trazadas por el discurso plurimulti y la política estatal. De esta manera, se opone a un movimiento doble de despojo: un despojo material y un despojo semántico. En clave indianista, recuperar el territorio significa no sólo poder usufructuar de él, sino tener la soberanía sobre la significación del espacio en su conjunto.

El espacio hecho propio por las comunidades aymaras llega hasta las estrellas, pero ¿hasta dónde llega y puede llegar el Nosotros que se las apropia? La topografía indianista cobra su sentido al operar a través de narrativas particulares sobre lugares que están significados como propios desde hace tiempo. Las comunidades aymaras defienden un territorio que está mar-

[27] Felipe Quispe en Börries Nehe, *Entrevista con Felipe Quispe Huanca*, 2 de octubre, 2008.

cado por el aquí, por la *Pachamama* y los "cerros de aquí". Se trata, a decir de Carlos Porto Gonçalves,

> de un determinado espacio concreto, físico, con límites y fronteras bien marcados, en el que un largo proceso de apropiación simbólico-material implicaría que los propios miembros de esta comunidad humana hubieran construido el sentimiento de ese espacio que es su espacio, su espacio común, lo que significa que se comunican a través del mismo, como parte constitutiva de su ser social.[28]

Al dibujar aquel mapa de las dos Bolivias, el discurso indio pretende hacer imaginable una configuración de distintos lugares o posiciones geográficas, sociales y culturales en un espacio común: el espacio indio, pues. Pero por no sobreponerse, sino ofrecer claves para la relectura de los diferentes como "diferentes, pero iguales en su condición india", ese intento tropieza con un sinfín de narrativas particulares sobre el espacio, con imaginarios diferentes que los sujetos tienen de sí mismos, del mundo, etc. Es por eso que el Movimiento Indio tiene que dialogar con todas esas particularidades que discursivamente ha aglutinado en la condición común del Otro de la sociedad dominante. Son iguales en su otredad, pero ¿cómo justificar una lucha común, y para qué se lucha?

Es exactamente aquí donde el Movimiento Indio es alcanzado por los fantasmas del pasado nacionalista revolucionario. Durante los bloqueos de carreteras en abril del año 2000, la CSUTCB emitió un Comunicado a la opinión pública y al campesinado en el que señala:

> nuestra lucha es en defensa de la dignidad nacional, de *los recursos naturales como la tierra-territorio, el agua, la coca* así como de los servicios públicos [...], por eso exhortamos al pueblo a apoyar y a sumarse a nuestra lucha contra la pobreza, contra la corrup-

[28] Walter Carlos Porto Gonçalves, *Geografías, movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad,* México, Siglo XXI, 2001, p. 6.

ción y contra la dependencia en la que nos han sumido los neoliberales.[29]

En su afán de movilizar a "toda esa gente abandonada", los indianistas se ven obligados a recurrir al único discurso que hasta ahora había incluido y contribuido a articular los sectores populares y campesinos: el nacionalismo revolucionario. El llamado a la lucha común de aquellos que en otro momento se denominaban indios o la "otra Bolivia" se hace en nombre de la "defensa de la dignidad nacional"; y con un fin como éste, el Nosotros no puede ser otra cosa que el campesinado, una parte del pueblo al que se pide sumarse a la lucha. Las diferencias se eclipsan, el indio oscurece y brillan únicamente el pueblo y la nación. El territorio, el agua y la coca dejan de ser *objetos específicos propios*, dotados de un significado o un carácter único en el espacio y en el tiempo (como el agua "que aquí de los cerros sale" y el territorio con sus límites bien marcados), y se convierten en recursos naturales: medios abstractos a disposición de un ente imaginario llamado nación.

Volvamos a la provincia Manco Kapac. Aquí, en las orillas del lago Titicaca, se vislumbra la realización de un proyecto anticolonial común de aquellos llamados indios cuando la etnicidad, como mera particularidad, se convierte en "etnicidad india". La subversión del "dispositivo indio" dominante pasa por la inscripción de lo particular en el campo de lo que los subalternos reconocen como común y compartido. En el momento en que la comunidad de Huacuyo decidió que rebelarse junto con otras comunidades, pueblos y sectores sociales era "una prueba de valentía y de lucha", se reconoce como diferente, pero igual a otros colectivos en la medida en que como indios sufren los mismos mecanismos de explotación y opresión, y en la medida en que como indios luchan por un proyecto libertador común. En este sentido, el significado inme-

[29] CSUTCB, *Comunicado a la opinión pública y al campesinado*, 5 de abril, 2000, cursivas mías.

diato de cada acto particular de insubordinación es desbordado al inscribirse en una matriz india: cuando las comunidades aymaras de la Isla del Sol conquistaron "el derecho de dormir alojados en los hoteles y alojamientos de Copacabana" no sólo reconstituyeron un territorio que ven como suyo, sino que se apropiaron material y semánticamente de espacios cerrados para los indios y ocupados por su Otro, los *q'aras*.

Al hacer eso, los insurgentes superan la noción despolitizada y deshistorizada del pueblo indígena instituida por el multiculturalismo neoliberal, imaginándose y proyectándose como pueblos indios, es decir, como comunidades humanas no saturadas cuyo horizonte político se construye en diálogo con otras comunidades humanas y enfrentadas a un Otro común. En esta relación, el territorio propio de las naciones deja de ser aquel espacio aislado que el movimiento originario quiere ver en él y se vuelve un territorio entre otros territorios inscritos en el tenso mapa de las dos Bolivias. Cuando en septiembre del año 2000 los diferentes grupos y espacios que conforman la Bolivia india cercan a los centros de poder, lo hacen de un modo no unificado, pero articulados en cuanto se reconocen mutuamente como iguales en su condición de ser el Otro de la sociedad dominante.

No obstante, el mundo indio, como comunidad de comunidades, va perdiendo su capacidad de formular un referente positivo común conforme se extiende a territorios y sectores cada vez más amplios. La búsqueda de formas de articulación entre diferentes que no desemboquen en su homogeneización es, probablemente, la mayor virtud del Movimiento Indio. No obstante, la dificultad de nombrar y de dotar de sentidos compartidos a este "Nosotros multivocal" más allá del rechazo del Otro común es, en última instancia, la causa principal del eclipse del movimiento. Por ahora, cuando la multiplicidad de voces habla como un Uno, lo hace en defensa de un espacio llamado Bolivia, y en nombre de un viejo conocido llamado pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

BURBANO DE LARA, FELIPE, "La producción de lo étnico y la descomposición de la Nación. El caso del Ecuador", en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez [coords.], *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, Casa Juan Pablos, 2005, pp. 237-265.

Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, *Pliego Petitorio*, 28 de mayo, 1999.

_____, *Comunicado a la opinión pública y al campesinado*, 5 de abril, 2000.

Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupaq Katari, *A la opinión pública*, 29 de septiembre, 2000.

FOUCAULT, MICHEL, *Dispositive der Macht*, Berlín, Merve, 1978.

GARCÍA LINERA *et al.*, *Tiempos de Rebelión*, La Paz, Comuna/Muela del Diablo, 2001.

GUERRERO, ANDRÉS, "Se acabaron las formas ventrilocuas de representación, diálogo con Felipe Burbano de Lara", en *Iconos*, núm. 1, Quito, FLACSO 1997.

Informe Situación de Provincia Manco Kapac, sin firma, octubre de 2000.

"Manifiesto de Tiahuanacu (1973)", en Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, La Paz, Achaywasi, 2003, pp. 177-186.

MESA, CARLOS D., *Entrevista a Felipe Quispe Huanca*, programa "*De cerca"*, canal PAT, septiembre de 2000.

NEHE, BÖRRIES, *Entrevista con Felipe Quispe Huanca*, 2 de octubre, 2008.

Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas, "Tesis Política (1988)", en Ricardo Calla, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste, CSUTCB, *Debate sobre documentos políticos y Asamblea de Nacionalidades*, La Paz, CEDLA, 1989, pp. 298-312.

PORTO GONÇALVES, WALTER CARLOS, *Geografías, movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad,* México, Siglo XXI, 2001.

REINAGA, FAUSTO, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, La Paz, Ediciones PIB, 1970.

ROJAS SILVA, GERARDO, "Bolivianos, el hado propicio...", en *La Razón*, 4 de octubre, 2000.

TAPIA, LUIS, "La densidad de la síntesis", en García *et al.*, *El retorno de la Bolivia Plebeya*, La Paz, Muela del Diablo, 2000.

LA NACIÓN AYMARA-EL NACIONALISMO ÉTNICO EN LOS ANDES

Gaya Makaran
CIALC-UNAM

INTRODUCCIÓN

La nueva Constitución de Bolivia, que entró en vigor el 7 de febrero de 2009, define al país como un "Estado Unitario Social de Derecho *Plurinacional*[1] Comunitario". De hecho, la nueva Carta Magna reconoce la existencia de "36 naciones" y sus respectivas 36 lenguas. Este nuevo planteamiento, conforme a las reivindicaciones del movimiento indígena boliviano, ha suscitado una acalorada polémica no sólo en la sociedad boliviana extremadamente polarizada, sino también en los círculos científicos independientes. Incluso alguien no relacionado con el ámbito universitario puede intuir que el uso de la palabra "nación" para las poblaciones, de las cuales algunas ni cuentan con 500 personas, es inusual y algo controvertido. Sin embargo, la misma Constitución boliviana nos ayuda a salir de la duda política, económica, jurídica, cultural y lingüística sólo "den-

[1] Constitución Política del Estado de Bolivia del 7 de febrero de 2009, Título 1, Capítulo Primero, Artículo 1 (las cursiva son mías). Al comparar la Constitución anterior, Bolivia era el país "multiétnico", la nueva Carta Magna supone un cambio importante, al atribuir a las anteriores "etnias" el estatus de "naciones".

tro del proceso integrador del país". Esto significa que no tienen derecho a la libre determinación fuera del Estado boliviano, lo que se podría deducir de las prerrogativas que les otorga el derecho internacional a las naciones. De ahí que, el empleo de la palabra "nación originaria" en la nueva Constitución se refiere al concepto de las "naciones subordinadas",[2] sin derecho a la independencia, entendidas en el marco de una "nación boliviana" aglutinante. De allí se podría suponer que la única nación *sensu stricto* es la nación boliviana, siguiendo la famosa definición de Benedict Anderson de la nación como "una comunidad política imaginada, inherentemente limitada, soberana,"[3] ampliada por los planteamientos marxistas, según los cuales una nación implica la existencia de un mercado interno ya de nivel capitalista que haga posible la construcción de un Estado autónomo. De esta manera, las "naciones" mencionadas en la Carta Magna serían para el investigador "etnias", definidas por la antropología como comunidades humanas caracterizadas por una cultura específica, la conciencia de ser única y la voluntad de mantener tal condición, fundada sobre la creencia de una ascendencia común, y que llevan el nombre de "naciones" tan sólo por el uso específico que les da el movi-

[2] Concepto entre otros de Víctor Hugo Cárdenas, político katarista del Movimiento Revolucionario Tupaq Katari de Liberación (MRTKL), primer vicepresidente aymara de Bolivia (1993-1997): "Creo en un Estado plurinacional pero con un concepto distinto de 'nación', que no lleve necesariamente a la autodeterminación con áreas aisladas para cada uno. La dinámica no debe llevar necesariamente al Estado Nacional Aymara, etc. Por eso es interesante el concepto de 'nación subestatal' dentro de una unidad, el Estado boliviano...", CIPCA, "Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular", en *Cuadernos de Investigación*, núm. 34, La Paz, CIPCA, 1991, p. 100.

[3] Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 2006, pp. 23, 25: "[...] la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal". Es imaginada "porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, [...] pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión". Es limitada "porque incluso la mayor de ellas [...] tiene fronteras finitas aunque elásticas", tiende a ser soberana porque "las naciones sueñan con ser libres […].

miento indígena de Bolivia en su deseo de terminar con la discriminación terminológica eurocentrista.[4] Nosotros, sin embargo, no estamos satisfechos con esta aclaración, por ello nos preguntamos: ¿qué pasa si elegimos otro concepto de nación, no tanto político, sino más bien cultural? ¿Ninguna de las etnias o "naciones originarias" podría llamarse nación en el pleno sentido de la palabra? Me gustaría poner en entredicho la concepción de la nación, hija de la Revolución francesa, ampliamente aceptada en América Latina, y presentar a la hija de la otra Europa, la central-oriental: la nación étnica. Con base en esto queremos investigar el fenómeno del nacionalismo étnico entre los aymaras, la única de las "naciones originarias" bolivianas que muestra características de una nación en sentido estricto y no necesariamente acepta ser una "nación subordinada" a la nación boliviana aglutinante.

Dos conceptos de nación: diferentes caminos de los pueblos europeos hacia la construcción nacional

Existen innumerables maneras de entender y definir a la "nación". Se podría hablar largo tiempo de sus múltiples conceptos y proyectos surgidos sólo en el pensamiento político latinoamericano de larga tradición en esta área, sin embargo, presentarlos todos, además de imposible, nos alejaría del verdadero objeto de investigación. Por lo cual nos limitaremos sólo a dos conceptos básicos de la nación: el concepto político y el cultural, que serán la base de nuestra argumentación.

[4] Los grupos indígenas de Bolivia usan para autodenominarse sus nombres propios: aymaras, quechuas, guaranís, o el nombre genérico de "naciones originarias", como el único denominativo no inventado ni impuesto por los otros y el único sin connotaciones negativas. El planteamiento de un Estado plurinacional apareció oficialmente por primera vez en 1983 en la Tesis Política del II Congreso de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia).

La mayoría de los investigadores coincide en que la nación, en el concepto actual del término, es una creación relativamente reciente. Su desarrollo se asocia con tales acontecimientos de la época moderna como el surgimiento del capitalismo y la cultura burguesa, la ideología de la Revolución francesa, la secularización, las revoluciones contra el dominio colonial en las Américas, etc. Los acontecimientos revolucionarios que terminaron con el antiguo régimen, y que destruyeron la tradicional jerarquía social de señores y siervos, abrieron paso a las relaciones interhumanas horizontales, lo cual permitió la formación de "un enraizado sentimiento horizontal de camaradería" como llama a la nación Benedict Anderson.[5]

Junto al concepto moderno de nación apareció también el nacionalismo como una ideología y un movimiento político-social que se convirtió en una especie de religión secular de la era industrial, puesto que el nuevo Estado ya no recibía su justificación de Dios, sino por la existencia de la nación popular.[6] La ideología nacionalista tenía como objetivo reforzar o muchas veces simplemente crear "lo nacional", siendo la nación y la identidad nacional más bien un tipo de constructo nacionalista que una realidad atemporal y objetiva. En algunos casos, se podría incluso decir, de acuerdo con los planteamientos de Ernest Gellner, que el nacionalismo no tanto "despertaba" a las naciones hacia una conciencia propia, que simplemente las "inventaba". Cualquiera que sea nuestra opinión al respecto, es cierto que la identidad nacional y la nación como tal son un constructo nacionalista, y hablando de las dos debemos tener en cuenta el papel que tuvo el nacionalismo en la construcción de una determinada idea de la nación.

De regreso al proceso de formación nacional europea, no hay que olvidar que no todas las partes de Europa lo experimentaron igual. Podemos ver considerables diferencias entre la

[5] Anderson, *op. cit.*

[6] Véase Hagen Schulze, *Estado y nación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 136.

Europa occidental, sobre todo países como Francia o Gran Bretaña, y la Europa central-oriental, donde, frente a la inexistencia de estados nacionales, las naciones eran una formación preestatal, basada en lo étnico-cultural. Mientras que en Francia o Inglaterra, con su territorio estatal definido y sus instituciones correspondientes, había sido fácil definir la nación como una comunidad política, los pueblos germánicos y eslavos vivían repartidos entre muchos estados, formando parte, por ejemplo, de los grandes imperios multiétnicos como los imperios austrohúngaro, turco otomano o ruso. En estas condiciones particulares se desarrolló entre ellos la idea del nacionalismo sin Estado, según la cual no el vínculo político, sino el étnico-cultural y el sentimiento de pertenencia constituyen la nación. Siguiendo las palabras de Hagen Schulze: "[…] mientras que en Europa Occidental el Estado hizo realidad a la nación, en Europa Central-Oriental, la nación hizo realidad al Estado". [7]

Las experiencias diferentes de estas dos partes de Europa conllevaron a la elaboración de dos conceptos distintos de la nación: político y culturalista, expresados como la oposición entre *Staatnation* (nación estatal) y *Kulturnation* (nación cultural), términos introducidos al lenguaje sociológico por los filósofos alemanes a principios del siglo XX.[8] El primero, adoptado sobre todo por el pensamiento anglosajón, concibe la nación como una entidad estrechamente relacionada con el Estado.[9] Este Estado-nación no es otra cosa que una colectividad política, cuyos miembros se ven unidos por la voluntad y el convencimiento comunes de vivir dentro de un orden político-estatal. Este concepto político de la nación predomina en América Latina, donde el nacionalismo está estrictamente rela-

[7] *Loc. cit.*

[8] Tales como, por ejemplo, Friedrich Meinecke. El nacionalismo étnico moderno está fuertemente influido por Johann Gottfried von Herder, quien promovió el concepto de Volk, y Johann Gottlieb Fichte.

[9] De hecho, en la lengua inglesa la palabra *nation* suele ser sinónimo de Estado, de allí viene el nombre de la ONU: Organización de Naciones Unidas que en realidad no reúne a las naciones sino a los estados del mundo.

cionado con las políticas que desde el Estado le proyectan al pueblo una "identidad nacional" oficial. De esta manera fue concebida la idea de la "nación boliviana" como un conjunto de habitantes de un país llamado Bolivia.

Frente al concepto político de la nación característico para la Europa occidental, podemos contraponer su concepto cultural, típico para la Europa central oriental. La nación "cultural" es una comunidad unida por los lazos de una lengua, cultura, tradición y descendencia comunes, enraizada en el pasado mítico. Estos elementos pocas veces tienen algo que ver con lo político, se basan más en la comunidad de sangre (el famoso concepto alemán de *Blutnation*), más en lo étnico que en lo cívico. En este caso la comunidad nacional puede existir sin el Estado, puesto que lo precede.

El concepto étnico-cultural de la nación coincide con los planteamientos del nacionalismo aymara, con las experiencias políticas de los aymaras como pueblo, en lo que coinciden con la trayectoria de las naciones étnicas de la Europa central-oriental y en la actualidad las naciones como, por ejemplo los vascos, gallegos o catalanes. Claro está que encontramos también muchas diferencias entre los aymaras y los pueblos mencionados, donde destaca la situación colonial en la que se encontraban y se siguen encontrando los aymaras, o la "racialización" de las relaciones sociales, entre otros, sin embargo, lo que nos interesa en este instante es destacar las similitudes en cuanto a su concepto de nación. De hecho, algunos factores históricos parecidos, como, por ejemplo, la existencia de una identidad étnica opuesta a la promovida por el discurso oficial, el desarrollo de una conciencia nacional sin poder contar con su propio Estado independiente, el trabajo de la élite intelectual, difusora del nacionalismo e impulsora del renacimiento cultural, lingüístico e histórico de sus pueblos, nos permiten relacionar estas dos trayectorias hacia la nación.

El concepto de nación: político o étnico-cultural (recordemos que nunca aparece en su estado puro) presenta una importan-

te diferencia entre la etnia y la nación, que pueden ser términos cercanos, pero nunca sinónimos. La diferencia reside sobre todo en la aparición de un proyecto político, de una ambición nacional compartida que pretende llevar a su comunidad hacia un futuro políticamente pensado, y que no tiene que ser necesariamente un Estado independiente. Podemos citar aquí a Xavier Albó,[10] sociólogo boliviano, quien, basándose en los planteamientos de Barnadas, introduce la distinción entre la "nación en sí" y la "nación para sí", la primera alude a una realidad objetiva, base para la toma de conciencia, y la segunda, a la toma de conciencia y la voluntad de "seguir siendo". Se podría decir que la nación en su concepto étnico-cultural no es otra cosa que la "etnia para sí", donde el elemento "para sí" es la mencionada aparición de un proyecto político. Así surge una reflexión de que los aymaras al considerarse "nación en sí" y teniendo su proyecto político de autodeterminación como una comunidad distinta a la "nación boliviana", con su grupo de intelectuales, impulsores del nacionalismo aymara, pueden ser considerados como la "nación para sí", aunque no posean todavía su propio Estado.

El proceso constitutivo del pueblo aymara

Como afirma Xavier Albó: "[…] el pueblo aymara es un pueblo sin ganas de morir. Cuenta hasta hoy con sectores muy conscientes de lo que fue, de lo que pudo ser y de que quiere seguir siendo él mismo".[11] Sin duda, los aymaras destacan entre las demás etnias originarias con las cuales comparten frecuen-

[10] Xavier Albó, "El sinuoso camino de la historia y la conciencia hacia la identidad nacional aymara", en Segundo Moreno Y. y Frank Salomon [comps.], *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX*, Simposio auspiciado por el Social Science Research Council, núm. 41, Quito, Ediciones Abya-Yala, MLAL, 1991, t. I, pp. 137-171, p. 144.

[11] Xavier Albó [comp.], *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid, Sociedad Quinto Centenario/Alianza Editorial (UNESCO), 1988, p. 22.

temente no sólo el territorio de Bolivia, sino también muchos rasgos culturales, sistema económico-social, autoridades, historia, ritos y hasta la lengua. Lo que los hace excepcionales es su autonomía frente al Estado nacional y su conciencia étnica suficiente para postular la autodeterminación como una nación de una larga historia, tradiciones, lengua, territorio, organización social y económica e identidad propios. Como ningún otro grupo, los sectores aymaras han desarrollado un sentido de "nación" junto con la ideología del etnonacionalismo que no aceptan ser reducidos a una simple categoría de clase socioeconómica como "campesinos" o denominación sociorracial de "indios". Sus élites intelectuales, promotores del nacionalismo aymara, se esfuerzan para ayudar a su comunidad a reencontrar su identidad y expresión cultural propia. Nos gustaría presentar los momentos clave en la historia del pueblo aymara que influyeron considerablemente en su constitución como una comunidad imaginada y en la articulación del discurso etnonacionalista.

Uno de los primeros momentos esenciales en el proceso constitutivo del pueblo aymara fue la conquista inca y la integración de los territorios habitados por distintas poblaciones de raíz aymara al Estado inca Tawantinsuyu alrededor del año 1450. Fue entonces cuando los múltiples grupos étnicamente similares se encaminaron hacia la unificación en el seno de una sola etnia: la aymara, y de un territorio administrativo: Qullasuyu. Pertenecer al Estado inca les dio a los aymaras una nueva conciencia de ser diferentes a los pobladores incas-quechuas, les ayudó a delimitar las fronteras étnicas y fue catalizador de una identidad nueva, qullasuyana que ha sobrevivido hasta nuestros días y forma parte vital del actual discurso nacionalista aymara. Sin duda, el acontecimiento de mayor impacto sobre la comunidad aymara fue la conquista española y su integración en 1532 al sistema colonial de la Corona española como Real Audiencia de las Charcas del Virreinato de Perú. Mita, reducciones, evangelización y la fija-

ción lingüística fueron los principales factores que permitieron el nacimiento del actual mundo aymara, al unificar la diversificación precolonial según la clave lingüística: todos los grupos étnicos de la familia lingüística aymara de diferentes territorios discontinuos fueron reubicados y concentrados con el propósito de facilitar el control colonial sobre la población indígena, así como su evangelización. La Colonia, sin proponérselo, posibilitó la creación de la nación aymara "en sí", unificada territorial y lingüísticamente en niveles que nunca ha tenido en el pasado. No obstante, la conciencia étnica aymara que hubiera podido dar paso de una "nación en sí" a una "nación para sí", se ve reemplazada por una conciencia de casta en el contexto económico-racial opuesta a la élite blanco-mestiza. Sin duda, los mismos españoles ayudaron a construir una identidad "india", al denominar "indios" a todas las etnias indígenas, sin distinguirlas, y al segregar a la sociedad colonial según la clave de dos "Repúblicas": una de indios y la otra de españoles. Así aparece una identificación común indígena, como un grupo oprimido y discriminado racial, cultural y económicamente por una minoría blanca. Esta dicotomía cobrará forma en la famosa oposición entre los "indios" y los *q'aras*,[12] que será recuperado por el discurso indianista de las últimas décadas, y, como reflexionaremos más adelante, tendrá un lugar importante en el discurso etnonacionalista, al entrar de modo frecuente en un arriesgado juego con la identidad exclusivamente aymara.

En síntesis, los aymaras lograron mantener el margen de autonomía tanto frente al régimen inca como al colonial. Como afirma Tristan Platt,[13] gracias a la persistencia del concepto de pacto de reciprocidad en el pensamiento político aymara que se prestó para dialogar con sucesivas formaciones estatales, ni Inca ni Rey terminaron con todas las características segmenta-

[12] *Q'ara* o *k'ara,* en aymara, pelado, nombre despectivo para designar al hombre blanco.

[13] Tristan Platt, "Pensamiento político aymara", en Albó, *op. cit.*, pp. 365-450.

rias de los aymaras incorporados a sus respectivos Estados. En caso de ver amenazada su autonomía no dudaron en levantarse contra el régimen colonial: el etnonacionalismo recupera la resurrección de Tupaq Katari del siglo XVIII. A pesar de la derrota, el levantamiento dejó una huella imborrable en la memoria colectiva andina y siglos más tarde sigue siendo aprovechado como símbolo de la lucha indígena por la autonomía y la autodeterminación, tiene además un papel crucial en la construcción del actual discurso nacionalista aymara.

Los tiempos de la República contribuyen con cierta desintegración de la comunidad aymara. Las reformas liberales implementadas tenían como objetivo "integrar" a los pueblos indios a la vida "nacional" a través de sustituir su naturaleza corporativa por la individualista, transformando de esta manera a los tributarios indígenas en ciudadanos, sujetos en teoría a los mismos derechos y obligaciones que los "bolivianos civilizados". Como podemos suponer, las políticas que apuntaban en la propiedad colectiva de las tierras, apoyando el latifundio contra la comunidad indígena tradicional, y promoviendo la aculturación forzosa del indio según el espíritu racista de la época, encontraron una fuerte resistencia aymara. Como ejemplo podemos citar el levantamiento de Pablo Zárate Willka de 1899 que, como el de Tupaq Katari en la época colonial, dejó una profunda marca en la memoria histórica del pueblo aymara. Como indica Silvia Rivera Cusicanqui: "las poblaciones aymara y quechua se comportaron como una nación dentro de otra nación, expresando en su enfrentamiento abierto contra la minoría criolla dominante la ideología y la práctica de una lucha anticolonial".[14] Este liderazgo aymara también fue rescatado por el discurso nacionalista aymara.

Las políticas republicanas integracionistas impactaron la célula más importante del pueblo aymara, el *ayllu*, y el desprecio

[14] Silvia Rivera Cusicanqui, "Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)", en *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, México, Siglo XXI, 1985, p. 150.

racista de su cultura provocó la negación de su condición étnica por parte de los mismos aymaras. Lo aymara empezó a diluirse esta vez en la identidad de una clase marginada, desprovista de su dimensión étnica, cuyo objetivo principal era la lucha por la tierra contra las ambiciones de los hacendados criollos-mestizos. Esa nueva identidad de clase, como pueblo unido contra la oligarquía antinacional, fue la base de la Revolución Nacional del abril de 1952. Su objetivo era incorporar a la población indígena a la vida nacional como la clase campesina y obrera "moderna". Paradójicamente, los esfuerzos del partido del gobierno, Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), de incorporar al indio en la vida nacional a través de la educación y la participación política activa (el sindicalismo, los partidos, el voto), dieron paso al surgimiento del movimiento de reivindicación étnica que negaba el concepto "movimientista" del Estado y la exclusión física y simbólica de lo "indio" del escenario nacional.

Las causas del, así llamado, despertar étnico de los aymaras en los años setenta son diversas, sin embargo, lo que más influyó en el redescubrimiento de su condición étnica fuera de las divisiones clasistas, fue la crisis del modelo propuesto por la Revolución, la decepción por las reformas que supuestamente tenían que "hacer progresar" al indio como "campesino" u "obrero", pero que en realidad no liquidaron ni su marginación ni la discriminación racista. Como lo expresó un aymara: "Nos dijeron que dejando de ser indios progresaríamos. Lo probamos y no dio resultado. Ahora lo exigiremos como indios".[15] Además, la Revolución desencadenó cambios importantes en el modelo de vida de los aymaras que les permitieron formular un proyecto propio, independiente de la élite gobernante. La presencia de los aymaras urbanos, escolarizados y con acceso a la educación superior, contribuyó a la creación de una nueva

[15] M. Gutiérrez Estévez [comp.], *Identidades étnicas*, Madrid, Casa de América de Madrid, 1997, p. 32.

generación de dirigentes indios. Los intelectuales aymaras empezaron a reinterpretar la historia boliviana desde la perspectiva india, con el objetivo de revalorizar su cultura y despertar un orgullo étnico entre sus compatriotas. Empezaron un trabajo de concientización, difundiendo su ideología por la radio en lengua aymara, incorporando nuevos símbolos "nacionales" como la *wiphala*,[16] celebrando actos cívicos y religiosos como medios para refrescar la memoria colectiva del propio pasado. Su actividad es visible también en el área de la educación y docencia, donde una de las iniciativas más importantes era la fundación de las universidades indígenas.[17]

El katarismo como el portavoz político del nacionalismo aymara

Los esfuerzos de la élite intelectual aymara cobraron forma en el movimiento katarista, cuyo nombre viene del personaje de Tupaq Katari, héroe de la lucha autodeterminista indígena. El katarismo se propuso recuperar la identidad étnica propia y oponerse al nacionalismo homogeneizante del Estado boliviano, desarrolló su propia filosofía de resistencia cultural, generó los primeros partidos "indios" del continente y logró que la principal organización sindical campesina del país, la CSUTCB,[18] incorporara la problemática étnica. No es un movimiento uniforme, de hecho existen varias corrientes kataristas organizadas desde dos enfoques ideológicos: el etno-clasista de los grupos más ligados a los partidos políticos de izquierda y el indianista de los líderes aymaras, relacionados con las organizaciones comunales. Dado que el objeto de nuestra investigación es el nacionalismo aymara, nos concentraremos en la segunda de las corrientes kataristas que empieza con el Movimiento Indio Tu-

[16] Bandera tawantinsuyana recuperada por el movimiento indígena andino.
[17] Por ejemplo, la Universidad Popular de El Alto (UPEA).
[18] Confederación Sindical Única de los Trabajadores Campesinos de Bolivia.

pak Katari (MITKA), fundado oficialmente en 1978 y dirigido por Luciano Tapia y Constantino Lima, y en el siglo XXI está representado por el Movimiento Indígena Pachacuti (MIP), fundado en el 2000 por su dirigente Felipe Quispe, representante más evidente de las tendencias etnonacionalistas en el pensamiento político aymara de hoy. Su ideología se ve fuertemente influida por el pensamiento del filósofo aymara Fausto Reinaga,[19] cuyo aporte principal es el indianismo: conceptos de una identidad india colectiva por encima de las divisiones étnicas internas y de una "Nación India" concebida en términos étnicos y confrontada con la Bolivia criollo-mestiza (las "dos Bolivias"), que aparecerán en el discurso aymara inseparablemente unidos con los planteamientos etnonacionalistas.

La ideología del katarismo radical se basa en la necesidad de recuperar por los indígenas su identidad propia y de reescribir el pasado histórico desde la perspectiva india, diferente a la versión oficial dominante. En este proceso el katarismo indianista combina los ideales tradicionales de las épocas inca y preinca con la experiencia de las luchas anticoloniales de Tupaq Katari y de la historia más reciente de movilizaciones indígenas durante la Revolución Nacional del '52. De este modo, el pensamiento katarista es una simbiosis entre un orden ético, encarnado en el código moral incaico: *ama sua, ama llulla, ama q'ella*[20] y la lucha anticolonial que buscaba restaurarlo. Se subraya la continuidad de la situación colonial en la actualidad,

[19] Fausto Reinaga (1906-1994) con el lema "Ni Cristo, ni Marx" proclamaba en Bolivia el fin de la cultura occidental y la vuelta a los principios y valores autóctonos, fue uno de los primeros intelectuales aymaras que revolucionaron el pensamiento político indígena. Su camino ideológico refleja claramente los procesos experimentados por el sector indio en el siglo XX y puede servirnos como una excelente ilustración del "despertar" étnico en la Bolivia de los años setenta. Fue uno de los primeros pensadores marxistas bolivianos, participó en la Revolución del '52, apoyando al gobierno del MNR, sin embargo, en los años sesenta, abandonó las ideas marxistas para convertirse en un pensador indianista. Entre sus obras indianistas más importantes se encuentran: *La Revolución India*, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* y *La Razón y el Indio*.

[20] "No seas ladrón, no seas flojo, no seas mentiroso".

lo que justifica la lucha por el restablecimiento del orden prehispánico, como el único justo para los pueblos indígenas. El mito de Katari[21] está estrechamente conectado con la actividad actual de los sindicatos y organizaciones aymaras, se une de esta manera la memoria larga del pueblo aymara con la memoria corta de movilizaciones recientes y del poder indígena actual.[22]

Así, por ejemplo, el *Manifiesto de Patamarca* elaborado por el Consejo Político del MITKA, el 15 de julio de 2001, rechaza la existencia de una nación boliviana, indicando que Bolivia no es más que un Estado racista sin legitimidad, despreciado por las verdaderas "naciones" originarias: "Políticamente Bolivia, no siendo una NACIÓN es simplemente un ESTADO. Un Estado fundado por los criollos racistas de la Colonia. [...] El Estado boliviano ha sido OPRESOR de las NACIONES".[23] Encontramos aquí la idea de la unidad de las etnias indígenas aglutinadas en un todo llamado "Nación" o "Pueblo Indio" confrontadas con un grupo "criollo racista".

El Movimiento Indígena Pachacuti (MIP), representante más importante del katarismo actual, surge como una organización contestataria al Estado boliviano y, como indica su *Programa de Gobierno*, es un "instrumento político de los verdaderos dueños de estas tierras". El programa de este partido indianista plantea la constitución de un Estado propio de aymaras, quechuas y los demás pueblos indígenas, es decir, la "autodeterminación de las naciones originarias". El MIP idea también la reconstrucción filosófica y económica de los valores y las autoridades del antiguo Qullasuyu. Como apunta su líder, Felipe Quispe: "El proyecto del MIP fue pensado desde la visión indí-

[21] El katarismo es también un movimiento mesiánico que plantea el retorno simbólico del héroe Tupaq Katari multiplicado en miles, según sus propias palabras: "A mí solo me mataréis, pero mañana volveré y seré millones". A esta idea se asocia la necesidad de "despertar" al pueblo indio, llamado un "gigante dormido".

[22] Véase Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia 1900-1980*, Ginebra, Naciones Unidas, 1986.

[23] En www.aymaranet.org (ortografía original).

gena de nación, de lucha de naciones".[24] *El Mallku* plantea la existencia de una antigua "Nación Originaria" oprimida por los blancos usurpadores y subraya la necesidad de recuperarla. *El Mallku* señala la incompatibilidad de las "dos Bolivias", dos "civilizaciones" opuestas: una blanca y la otra india: "[…] ¡el país ya está dividido!; está Bolivia colonial con sus bolivianos agringados y yanquinizados, y Kollasuyo original que se mantiene firme con sus varias naciones autóctonas y originarias [...]".[25] Quispe plantea el concepto de la "nación kollasuyana", cuyo representante es el MIP, confrontada con el Estado boliviano. Felipe Quispe se considera el líder político de un Estado indio independiente, llamado "República de Kollasuyu", paralelo al presidente de Bolivia: "[...] me han proclamado legalmente su Mallku, que es como ser presidente de Bolivia. Por eso en varias ocasiones planteé hablar con Bánzer de igual a igual, con la misma autoridad, porque yo soy el presidente de la República del Kollasuyo y él lo era de Bolivia".[26] Declara también que los indígenas son una nación y no siguen la bandera tricolor boliviana, "la bandera de sus opresores", sino su propia bandera, la *wiphala.*

En las movilizaciones indígenas del año 2000 y 2003 durante las, así llamadas, "Guerra del agua" y "Guerra del gas",[27] *el*

[24] Felipe Guamán, *Preparando la revolución indígena en Bolivia. Entrevista con Felipe Quispe*, 8 de febrero, 2001. En www.nado50.org/pretextos/bolivia1.htm (fecha de consulta: 13 de noviembre, 2004).

[25] Félix Patzi, *Insurgencia y sumisión. Movimiento indígena campesino (1983-1998),* La Paz, Muela del Diablo, 1999, p. 80.

[26] L. Gómez, y A. Giordano, *Habla el Mallku: Autonomía Indígena y la Coca.* En www.narconews.com/felipe1eng.htm (fecha de consulta: 13 de noviembre, 2004).

[27] La "Guerra del agua", una de las mayores insurrecciones indígenas-populares de los últimos años, empezó en abril de 2000 en Cochabamba, como respuesta a la privatización del agua, emprendida por el gobierno de Hugo Bánzer Suárez (1997-2001). Entre otras acciones se produjo el bloqueo de caminos ordenado por la CSUTCB y liderado por su secretario ejecutivo, Felipe Quispe. El movimiento reivindicativo evolucionaba cada día para convertirse finalmente en una fuerza política centrada en el postulado de la "autodeterminación de las naciones originarias". Se convirtió en un levantamiento masivo, en el que participaron sobre todo los aymaras. La "Guerra del

Mallku se convierte en uno de los líderes aymaras más influyentes y sus planteamientos indianistas encuentran a muchos seguidores, sobre todo entre los aymaras del altiplano, uno de los sectores más importantes a la hora de plantear un proyecto político, social y económico alternativo. De hecho, fue en la ciudad aymara El Alto, y durante la "Guerra del gas" que se formaron los gobiernos barriales que dirigían la resistencia indígena, y pusieron en práctica el proyecto estatal aymara, independiente del Estado boliviano. Según señala el sociólogo aymara Pablo Mamani:

> Casi toda referencia del Estado blanco-mestizo ha sido destruida en los territorios de los barrios de la ciudad de El Alto. El gobierno no tenía la capacidad de controlar la vida social de hombres-mujeres, su territorio, la economía, los sistemas de seguridad, la medicina y el nacimiento de los nuevos habitantes, en síntesis, los espacios públicos y la subjetividad del orden privado y público estatal.[28]

Las masas indias movilizadas en contra del Estado y del poder criollo desarrollaron la identidad étnica, sobre todo aymara, opuesta a la identidad nacional boliviana, lo cual puede ser un ejemplo de la potencia del proyecto nacionalista aymara que dejó de ser tan sólo cosa de una élite intelectual y ha descendido a las bases.

En Internet encontramos una prueba importante de la vitalidad de la idea de la "nación aymara", así, por ejemplo, existen varias páginas web dedicadas a la difusión de la ideología na-

gas" surgió en octubre de 2003 en defensa del gas boliviano (nacionalización de hidrocarburos) y se solicitó la renuncia del presidente Sánchez de Lozada. Bajo la presión del movimiento popular, el 17 de octubre de 2003 el presidente tuvo que abandonar su cargo y salir del país. El vicepresidente, Carlos Mesa Gisbert, asumió la presidencia con un programa de transición (referendo sobre el gas, nueva Ley de Hidrocarburos, Constitución de la Asamblea Constituyente con la participación de los representantes indígenas).

[28] Pablo Mamani Ramírez, "Gobiernos barriales y su poder: Guerra del gas en El Alto-Bolivia", en *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*, México, Tercera Piel, 2006, p. 103.

cionalista aymara, como también su cultura, lengua e historia. Están aquí algunos ejemplos de los ensayos de diferentes activistas aymaras que publican en estas páginas, promoviendo directamente la idea de autodeterminación y autoafirmación como pueblo aymara. En www.katari.org, con el título: "El Qullasuyu vive al interior de Bolivia", se afirma:

> El hecho de que a través de más de 500 años siga viva nuestra cultura, idioma, forma de vida, nos muestra que todavía el Qullasuyu vive y que todavía no se ha liberado, no se ha descolonizado; está en sus hijos más lúcidos hacer que se termine la lucha que iniciaron Tupak Katari, T. Amaru, los Hns. Katari, Willka Zarati, y lograr de una vez por todas nuestra "LIBERACIÓN NACIONAL".[29]

Además de la "liberación nacional" como aymaras, los autores plantean la existencia de una nación india confrontada con la nación blanco-mestiza opresora:

> ¡Sí!, día a día estamos observando la lucha de estas dos naciones, la que está invadida lucha por mantenerse viva como nación, cultura y busca su liberación, y los representantes de la nación invasora hacen todo lo posible por mantener sus privilegios, por despersonalizarnos, alienarnos, hacer que nosotros reneguemos de nuestros orígenes.[30]

En la misma página encontramos el artículo "Reflexiones en torno al nacionalismo aymara" de Juan Rivera, quien plantea la unidad de la "nación kolla/aymara" encima de las fronteras administrativas de los estados-naciones existentes: "¿Qué importancia tiene ser de uno u otros países, frente a la fortaleza de una nación? Ninguna. Y no nos preocupa ya que somos KOLLAS, somos aymaras. Forjadores de lo que llaman cultura TIMANA-

[29] En http://www.katari.org.
[30] *Loc. cit.*

KU."[31] El autor advierte también que los aymaras sólo piden respeto como la "gran nación que son", sin exigir por ahora la independencia, aunque éste podría ser "un justo reclamo". El orgullo étnico se hace visible en su presentación de orígenes míticos de los aymaras: "fuimos forjados en el acero por el gran hacedor del universo y nuestra Pachamama [...]" y en su afirmación de identidad que simbólicamente expresa la continuidad histórica de su pueblo y su voluntad de seguir siendo: "Nacimos aymaras, vivimos como aymaras y moriremos como aymaras… pero dejando miles de hijos aymaras".

REFLEXIONES FINALES

Uno de los principales problemas que nos viene a la mente a la hora de analizar el discurso nacionalista aymara, es la relación entre lo "indio" y lo "aymara", o sea entre una identidad más amplia aglutinadora de muchas identidades étnicas indígenas y una identidad étnica única. El discurso katarista parece descuidar los desencuentros, conflictos e intereses opuestos de los diferentes grupos indígenas que supuestamente formarían el grupo denominado "indio", además de las diferencias de clase, subordinando toda la diversidad a un etnocentrismo aymara. "Lo indio" en este sentido sería lo qullasuyano, lo andino y específicamente aymara, liderado por sus héroes como Tupaq Katari y Zarate Willka, los dos aymaras, caracterizado por un sistema político y económico aymara del *ayllu*. Sería la idea de la "nación del Qullasuyu" multiétnica, una comunidad nacional india sin *q'aras*, donde lo aymara sería una construcción identitaria y territorial cohesiva de diferentes pueblos indígenas que comparten una raíz cultural. En este sentido el pro-

[31] Juan Rivera Tosi, "Reflexiones en torno al nacionalismo aymara". En http://www.katari.org.

yecto de un nacionalismo indio coincide con el etnonacionalismo propiamente aymara.

Podemos preguntarnos ¿por qué los aymaras y no, por ejemplo, los quechuas desarrollaron más que otros el proyecto autodeterminista y la ideología etnonacionalista? La persistencia de las comunidades aymaras originarias en el altiplano, relativamente aisladas, resistentes a la influencia del Estado y los esfuerzos nacionalistas del MNR, fue un factor importante en el nacimiento del nacionalismo aymara. Estas comunidades, al contrario de muchos grupos indígenas de los valles (los quechuas, por ejemplo), cuya identidad étnica muchas veces se diluyó en la identidad de clase, no han olvidado su historia de luchas contra el régimen colonial y luego republicano. Los aymaras han logrado conservar las estructuras políticas y culturales necesarias para mantener su identidad como pueblo, desarrollando una estrategia de sobrevivencia y resistencia cultural. Es importante también la aparición de una élite intelectual aymara, lo que les permitió a los aymaras emprender la tarea de recuperar y revalorizar su historia y cultura, proyectando su renacimiento étnico a los demás pueblos indígenas.

Otra pregunta que nos podemos formular es sobre la popularidad de la ideología expuesta. ¿Se trata sólo de una élite intelectual aymara o un proyecto generalizado? Claro está que no todos los aymaras comparten el proyecto etnonacionalista ni asumen una identidad étnica diferenciada de la identidad boliviana oficial, sin embargo, en los años de grandes movilizaciones indígena-populares pudimos observar el crecimiento de las tendencias autodeterministas entre el pueblo mismo y la activación de las masas aymaras en torno al discurso indianista.

Otra reflexión importante en el contexto actual es la relación del proyecto del "etnonacionalismo indianista" y el "nacionalismo boliviano indianizado" del gobierno de Evo Morales. El proyecto "evista" del Estado plurinacional no coincide con los planteamientos kataristas radicales. El primero propone indianizar la República de Bolivia, sin que deje de ser Bolivia. El

nacionalismo de Evo es boliviano, tiene como objetivo incluir la mayoría indígena a la vida nacional boliviana y reconstruir la nación desde esta mayoría, abarcando en el seno de una nación boliviana a todas las naciones originarias, sin excluir otros sectores no indígenas. La propuesta katarista indianista, como hemos visto, es otra: se busca la fundación de la República de Qullasuyu de las naciones originarias lideradas por los aymaras, en clara oposición a lo boliviano, excluyendo a todo lo que no quepa en la visión andinocéntrica. ¿Cómo se encuentra hoy en día este proyecto? Parece que actualmente el proyecto político aymara se ve detenido por el proyecto del gobierno de Evo Morales Ayma que captó a muchos de los antiguos seguidores del katarismo. Por ahora, el nacionalismo boliviano indianizado logra convocar más seguidores que el etnonacionalismo aymara y la idea de la "República Qullasuyana". El tiempo mostrará si la "nación aymara" decide formar parte del Estado boliviano plurinacional o abogará por las formas más autonomistas.

En la página de "www.aymara.org" encontramos un interesante ensayo de la comunicadora social Marina Ari: "Los caminos aymaras-Aymar thakhinaka", en el cual analiza el fenómeno del nacionalismo aymara como un instrumento indispensable de supervivencia étnica: "El nacionalismo en el caso específico aymara se basa en dos hechos urgentes, en caso de no afirmarse como nación sus componentes corren el peligro de sufrir un etnocidio, quedar sin lengua, y contemplar la muerte de sus valores y cultura." El *leitmotiv* de todos estos textos es la insistencia de los autores en la necesidad de recuperación de la "aymaridad", entendida como una identidad o un "espíritu" específico de los aymaras, condición indispensable del renacimiento político y cultural de su pueblo. Tarea urgente de la élite intelectual aymara y de los ideólogos kataristas, la cual más que una "recuperación" en el sentido estricto de la palabra, parece ser sobre todo un acto de invención creativa.

BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, GREAVES, SANDOVAL, *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz*, La Paz, Cuadernos de Investigación CIPCA, 1981.

ALBÓ, XAVIER [comp.], *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid, Sociedad Quinto Centenario/Alianza Editorial (UNESCO), 1988.

_____, "El sinuoso camino de la historia y la conciencia hacia la identidad nacional aymara", en Y. Segundo Moreno y Frank Salomon [comps.], *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI-XX*, Simposio auspiciado por el Social Science Research Council, núm. 41, Quito, Ediciones Abya-Yala, MLAL, 1991, t. I, pp. 137-171.

_____, *La cara campesina de nuestra historia*, La Paz, Unitas, 1990.

_____, *...y de Kataristas a MNRistas, la sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia*, La Paz, CEDOIN y UNTAS, 1993.

_____, "Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia", en *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann [coords.], México, La Jornada Ediciones/CEIICH-UNAM, 1996, pp. 321-366.

ANDERSON, BENEDICT, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 2006.

ARCHONDO, R. Y BROCHMANN, R. y J. HURRI SALMÓN, *Cercados pero despiertos. Bolivia después del 30 de junio de 2002*, La Paz, Eureka/La Época, 2003.

ARI, MARINA, *Los caminos aymaras-Aymar thakhinaka.* En www.aymara.org (fecha de consulta: 20 de junio, 2009).

BLUNTSCHILI, JOHANN CASPAR, *Die nationale Staatenbildung und der moderne deutsche Staat,* en *Gesammelte kleine Schriften*, Aufsätze über Politik und Völkerrecht, Nördlingen, 1881, vol. II.

CALLA ORTEGA, RICARDO, "Hallu hayllisa huti. Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia", en Alberto Adrianzén [comp.], *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima, IFEA-IEP, 1993, pp. 57-81.

CIPCA, "Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular", en *Cuadernos de Investigación*, núm. 34, La Paz, CIPCA, 1991.

ESCÁRZAGA, FABIOLA Y RAQUEL GUTIÉRREZ [coords.], *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, Casa Juan Pablos, 2006, vol. II.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, GERARDO, *Aymaras en Bolivia entre la tradición y el cambio cultural*, Quito, Abya-Yala, 2002.

GÓMEZ, L. Y GIORDANO, A., *Habla el Mallku: autonomía indígena y la coca*. En www.narconews.com/felipe1eng.htm (fecha de consulta: 13 de noviembre, 2004).

GONZÁLEZ, JORGE ENRIQUE, *Nación y nacionalismo en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas/CLACSO, 2007.

GUAMÁN, FELIPE, *Preparando la revolución indígena en Bolivia. Entrevista con Felipe Quispe*, el 8 de febrero de 2001. En www.nado50.org/pretextos/bolivia1.htm (fecha de consulta: 13 de noviembre, 2004).

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, MANUEL [comp.], *Identidades étnicas*, Madrid, Casa de América de Madrid, 1997.

HAGEN SCHULZE, *Estado y nación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1997.

HURTADO, JAVIER, *El Katarismo*, La Paz, Hisbol, 1986.

HYLTON, FORREST Y THOMSON, SINCLAIR [eds.], *Ya es otro tiempo el presente*, La Paz, Muela del Diablo, 2003.

LASERNA, ROBERTO, *Conflictos sociales y movimientos políticos el año 2000 en Bolivia*, Cochabamba, CERES-DFID, 2001.

MAMANI RAMÍREZ, PABLO, *Gobiernos barriales y su poder: Guerra del gas en El Alto-Bolivia*, en *Sujetos y formas de la transformación política en Bolivia*, México, Tercera Piel, 2006, pp. 87-106.

PALTI, ELÍAS, *La nación como problema. Los historiadores y la cuestión nacional*, México, FCE, 2003.

PATZI, FÉLIX, *Insurgencia y sumisión. Movimiento indígena campesino (1983-1998),* La Paz, Muela del Diablo, 1999.

PINEDA, FRANCISCO, *Evo Morales. El cambio comenzó en Bolivia*, Madrid, Almuzara, 2007.

PLATT, TRISTAN, "Pensamiento político aymara", en Xavier Albó [comp.], *Raíces de América: el mundo Aymara*, Madrid, Sociedad Quinto Centenario/Alianza Editorial (UNESCO), 1988, pp. 365-450.

QUISPE, FELIPE, *Tupak Katari vuelve... carajo*, La Paz, Ediciones Ofensiva Roja, 1986.

RADCLIFFE, SARAH, *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina*, Sallie Westwood, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1999.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA, "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento 'Katarista'", en René Zavaleta Mercado, *Bolivia hoy*, México, Siglo XXI, 1983.

_____, "Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)", en *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, México, Siglo XXI, 1985.

_____, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia 1900-1980*, Ginebra, Naciones Unidas, 1986.

RIVERA TOSI, JUAN, *Reflexiones en torno al nacionalismo aymara.* En www.katari.org (fecha de consulta: 15 de julio, 2009).

ROSHWALD, AVIEL, *Ethnic Nationalism & the Fall of Empires. Central Europe, Russia & the Middle East, 1914-1923*, Londres, Roitledge, 2001.

ROWE, JOHN, "El movimiento nacional inca del siglo XVIII", en *Revista Universitaria*, núm. 43, 1954.

SANJINÉS, JAVIER, "Mestizaje cabeza abajo. La pedagogía al revés de Felipe Quispe 'El Mallku'", en *Cuadernos de Literatura*, núm. 36, La Paz, 2001.

SETON-WATSON, HUGH, *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Boulder, Colo., Westview Press, 1977.

ÍNDICE DE SIGLAS

AC	Asamblea Constituyente
AECI	Agencia Española de Cooperación Internacional
ANARESCAPYS	Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable
APG	Asamblea del Pueblo Guaraní
CEFREC	Centro de Formación y Realización Cinematográfica
CEJIS	Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social.
CIDOB	Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia
CIA	Agencia Central de Inteligencia de EU
CIU	Célula Indianista Universitaria
CISA	Consejo Indio de Sud América
CNMCIOB-BS	Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa"
COB	Central Obrera Boliviana

COCA TRÓPICO	Coordinadora de las Seis Federaciones del Trópico de Cochabamba
COFECAY	Consejo de Federaciones Campesinas de los Yungas
COINCABOL	Coordinadora de Organizaciones Indígenas-Campesinas de Bolivia
CONALCAM	Coordinadora Nacional por el Cambio
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu
CONMERB	Confederación Nacional de Maestros de Educación Rural de Bolivia
CPE	Constitución Política del Estado
CPEM-B	Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni
CPESC	Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz
CSCB	Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia
CSCIB	Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
DEA	Drug Enforcment Administration
	Administración de Cumplimiento de Leyes sobre las Drogas de EU
FENATRAHOB	Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar de Bolivia
ICB	Instituto Cinematográfico Boliviano
III	Instituto Indigenista Interamericano
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria
LRCRA	Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria
MAS	Movimiento al Socialismo
MINKA	Movimiento Indianista Katarista

MIP	Movimiento Indio Pachakuti
MITKA	Movimiento Indio Tupak Katari
MNR	Movimiento Nacionalista Revolucionario
MRYKL	Movimiento Revolucionario Tupac Katari de Liberación
MST-B	Movimiento de Trabajadores Campesinos Sin Tierra de Bolivia
NCPE	Nueva Constitución Política del Estado
OIT	Organización Internacional de Trabajo
ONG	Organización No Gubernamental
ONU	Organización de Naciones Unidas
PFPPII	Proyecto de Fortalecimiento de Políticas Públicas Inclusivas e Interculturales
PIAK	Partido de Indios Aymaras y Keswas
PODEMOS	Poder Democrático y Social
POR	Partido Obrero Revolucionario
TCO	Tierras Comunitarias de Origen
TIERRA	(Fundación Taller de Iniciativas en Estudios Rurales y Reforma Agraria)
UN	Unidad Nacional
UNASUR	Unión de Naciones de América del Sur
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
UPEA	Universidad Pública de El Alto
VMCMS-SC	Viceministerio de Coordinación con los Movimientos Sociales y Sociedad Civil

GLOSARIO AYMARA

Achachila: abuelo, espíritu de los antepasados, divinidad protectora asociada con las montañas.

Ajayu: alma o espíritu de los seres humanos.

Ama sua, ama llulla, ama q'ella: "No seas ladrón, no seas flojo, no seas mentiroso", simboliza el código moral andino.

Amawta: sabio.

Awayu: tejido andino, especie de rebozo destinado a cargar bultos, es atributo femenino.

Ayllu: comunidad andina basada en la creencia en la procedencia común, con propiedad colectiva de las tierras, trabajo comunitario, autoridades propias y un sistema de valores tradicionales andinos.

Ayni: forma de ayuda mutua, trabajo comunitario.

Chacha: varón, marido.

Ch'ama: fuerza, vigor, energía vital.

Illapa: rayo.

Ispalla: espíritu de las semillas, alma de la cosecha representado por una papa grande adornada.

Jach'a: grande, alto.

Jaq'i:	gente, seres humanos, aymaras.
Jaq'iaru:	"habla humana", se refiere a la lengua aymara.
Jilakata:	autoridad tradicional del ayllu.
Katari/Asiru:	víbora, serpiente.
Kuraka:	autoridad local.
Lluch'u:	gorro de lana con orejeras.
Luk'i:	una de las variedades de papa, papa amarga.
Mallku:	cóndor, espíritu de las montañas, autoridad aymara, título ceremonial.
Manqhapacha:	el mundo/espacio de adentro, se refiere al inframundo.
Marka:	entidad territorial andina formada por varios ayllus.
Mink'a:	forma de ayuda recíproca, trabajo a cambio de comida, producto o dinero.
Mit'a:	servicio rotativo que prestaban los comuneros al Inca o kuraka, en la Colonia se convirtió en trabajo forzado en las minas para las autoridades españolas.
Pacha:	tierra, tiempo y espacio, época.
Pachakuti/ Pacha tijra:	tiempo de cambio/revolución, la inversión del eje del mundo, la vuelta del tiempo espacio.
Pachamama:	Madre tierra.
Phasa:	barro medicinal comestible.
Pongo:	servidor, sirviente indígena forzado a prestar servicios gratuitos en la casa del hacendado. Actualmente sinónimo de una persona dependiente, esclava, sumisa.

Puquina:	lengua andina prehispánica ya extinta.
Qamaña:	vivir, vida, energía vital.
Qamasa:	alma individual, espíritu de los seres humanos que confiere el valor o el coraje.
Qullasuyu:	"Parcialidad de los Qullas", una de las cuatro partes (sur-este) del Imperio inca. Actualmente hace referencia a la zona andina de Bolivia.
Qulla/Kolla:	habitante de Qullasuyu, hace referencia a los pueblos andinos aymaras y quechuas que habitan actualmente el territorio boliviano.
Q'ara:	"pelado", "desprovisto de algo", "incivilizado". Designa de manera despectiva al blanco-mestizo y su cultura.
Sayaña:	parcela en el ayllu.
Suma qamaña:	buen vivir.
T'alla:	señora, equivalente femenino del Mallku, esposa del líder de la comunidad.
Tawantinsuyu:	nombre del Imperio inca formado por cuatro parcialidades (suyus).
Tinku:	encuentro bélico o amoroso, enfrentamiento ritual entre grupos opuestos que conduce a la equidad.
Ukamau:	así es.
Wak'a:	lugar u objeto sagrado de culto a los dioses tutelares, puede referirse también a algo poco usual, fuera de lo normal (por ejemplo: el huevo de dos yemas).
Warmi:	mujer.
Wasara:	salvaje, desierto, vacío.
Wawa:	bebé, hijo.

Wiphala:	bandera arcoíris de líneas horizontales o de cuadros (versión aymara) supuestamente del Imperio incaico, actualmente simboliza al movimiento indígena latinoamericano.
Wistalla:	bolsita para la hoja de coca.
Yatiri:	hombre de conocimiento, sabio, sacerdote aymara, encargado del ritual.
Yawar:	sangre.

DIRECTORIO DE COLABORADORES

Flavio Barbosa de la Puente. Mexicano, licenciado en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Ha publicado en diversas revistas en Cuautla, Morelos, y en la Ciudad de México, así como en diversos suplementos de *La Jornada*-Morelos, entidad de donde es originario. Cofundador de la Revista de Artes, Ciencia y Literatura *Artefacto* y de la revista literaria *Evohé*. Ha participado en encuentros de estudiantes y otros espacios de diálogo académico. Actualmente cursa la maestría de Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Su dirección electrónica es catoblepaselmanco@hotmail.com

Gustavo Roberto Cruz. Argentino, licenciado en Filosofía (UCC, Argentina), maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y doctorante del Posgrado en Estudios Latinoamericanos en la UNAM con el proyecto de investigación "Indianismo revolucionario e indigenismo conservador: sus disputas con el marxismo". Es profesor de asignatura del Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es miembro de la Sociedad de Estudios Culturales Nuestra América (SECNA, México) y de la Cooperativa Filosófica *Pensamiento del Sur* (Córdoba, Argentina). Su dirección electrónica es gustavorcruz@gmail.com

Ana Daniela Nahmad Rodríguez. Mexicana, doctorante en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, donde realiza una investigación sobre la construcción de la imagen de los oprimidos en el cine latinoamericano de intervención política. Sus líneas de investigación se concentran en la exploración de las lecturas sociales del cine y la historia cultural, así como los debates sobre las imágenes indígenas. Su correo electrónico es aninahmad@yahoo.com.mx

Sergio Ricco Monge. Mexicano, etnólogo, maestro en Estudios Latinoamericanos, actualmente profesor de la licenciatura en Educación Indígena de la Universidad Pedagógica Nacional. Radicó en Bolivia en los ochenta, donde llegó a desempeñarse como investigador en el Museo Nacional de Etnografía y Folklore de Bolivia y como profesor en la Universidad Mayor de San Andrés y la Universidad Técnica de Oruro. Su correo electrónico es sriccom@upn.mx

Adriana Paola Martínez González. Mexicana, socióloga egresada de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, maestra en Estudios Latinoamericanos, actualmente cursa el doctorado en Estudios Latinoamericanos en el Programa del Posgrado en Estudios Latinoamericanos-FFyL-UNAM. Ha publicado artículos sobre movimientos sociales e indígenas en revistas independientes y desde el 2007 escribe en el *Observatoire des Amériques de la Universidad de Québec*. Es, además, militante del Comité de Lucha por el Movimiento de Emancipación Nacional-COLMENA. Su correo electrónico es kuniyuyo@yahoo.com

Fabiola Escárzaga. Mexicana, socióloga y doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, profesora-investigadora del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Área Problemas de América Latina. Su línea de Investigación es el Campesinado indígena y

nación en México, Perú y Bolivia. Su correo electrónico es fabiolaescarzaga@yahoo.com.mx

Pablo Mamani Ramírez. Qulla aymara, sociólogo y maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, (FLACSO-Ecuador). Ex director de la carrera de Sociología de la Universidad Pública de El Alto (UPEA), Bolivia. Fundador de la revista *Willka* (difundida desde la ciudad de El Alto). Participó en la fundación de la Universidad Pública de El Alto. Investigador de los movimientos indígenas de Bolivia y Suramérica, los sistemas de dominación neocolonial o moderna y temas de élites. Es autor de varios libros y artículos: *Dominación terrateniente y administración comunal de los recursos. Diagnóstico socioeconómico de Apolo*; *El Rugir de las Multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*; *Geopolíticas indígenas*, *Microgobiernos Barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003).* Actualmente es doctorante en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Su correo electrónico es pwillka@yahoo.com

Börries Nehe. Alemán, licenciado en Ciencias Políticas y Sociales por la Humboldt-Universität zu Berlin, y maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Actualmente, está adscrito al programa de doctorado en Estudios Latinoamericanos en la UNAM. Es colaborador de la revista alemana *Lateinamerika Nachrichten* y ha publicado artículos y fotografías en medios independientes de diferentes países de América Latina y Europa. Su correo electrónico es: boerries@gmail.com

Gaya Makaran. Polaca, maestra en Estudios Culturales, especialidad Estudios Latinoamericanos por el Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, doctora en Humanidades, especialidad Ciencias de la Literatura por la Facultad de Letras y Filología Moderna de la Universidad de Varsovia. Actualmente es investigadora del CIALC-UNAM. Es

miembro de la Sociedad de Estudios Culturales de Nuestra América (SECNA) y de la Sociedad Polaca de los Estudios Latinoamericanos (PTSL). Sus líneas de investigación son: fenómenos identitarios y cuestiones étnicas en la Bolivia contemporánea; el movimiento indígena boliviano. Sus investigaciones en curso son: el nacionalismo aymara y el separatismo "camba" en el contexto de las autonomías bolivianas. Su correo electrónico es gmakaran@yahoo.com

Mural pintado para el programa "200 años libres" del Gobierno Municipal de La Paz. Fotografía: Gaya Makaran, centro de La Paz, calles Mercado/Colón, agosto de 2010.

BOLIVIA ES UN PAÍS EFERVESCENTE, lleno de contradicciones, búsquedas, propuestas novedosas y, sobre todo, de fenómenos políticos, sociales e identitarios que desde hace mucho tiempo desbordaron las fronteras locales, alcanzando la relevancia mundial. Este país sudamericano se convierte hoy en día en el principal campo experimental de las cuestiones étnicas, en el precursor de fenómenos todavía por descubrir, donde la práctica se adelanta a la teoría. En ese sentido, la realidad boliviana es imprevisible, difícil de sistematizar y valorarla, envuelta en un nuevo proceso de formación y, quizá por eso, fascina y atrae la atención del mundo académico.

El presente libro es una prueba colectiva de comprender a un país en vías de transformación política y social, cuyos habitantes intentan articular su heterogeneidad en un proyecto común. La Bolivia actual pasa por una etapa de reacomodos, en la cual la aprobación de un nuevo texto constitucional es sólo una parte a tratar. Los diversos materiales pretenden contribuir a orientar y establecer temas en torno a la dinámica de la historia actual y de los complejos asuntos étnico-culturales de Bolivia. Los coautores de esta obra proceden de diferentes ramas de las ciencias humanas: sociólogos, filósofos y antropólogos unidos en un singular interés por Bolivia.

COLECCIÓN
POLÍTICA, ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

11

9 786070 223754

Acceso Abierto

CIALC
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe